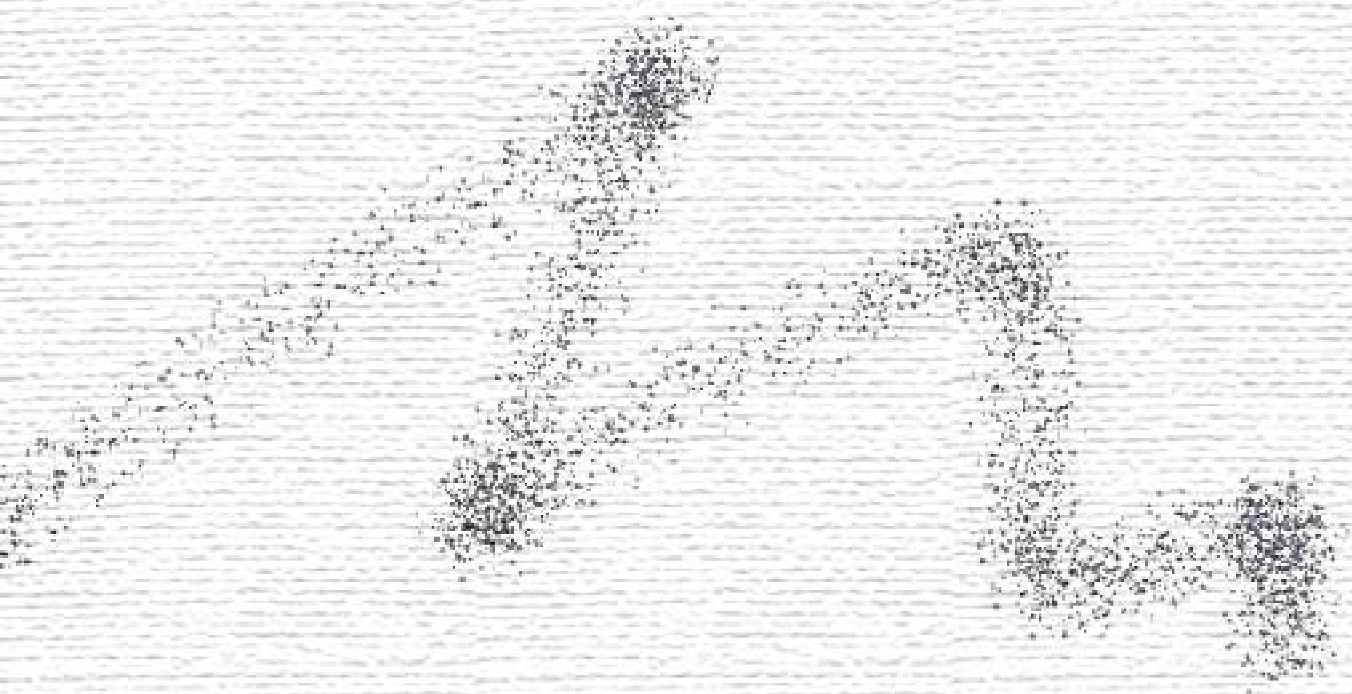
La prostitución masculina



Néstor Perlongher

La prostitución masculina

Néstor Perlongher

Ediciones de la Urraca, Buenos Aires, 1993

Los números entre corchetes corresponden a la paginación de la edición impresa

letra e

A Sara Torres

Agradecimiento

Agradezco especialmente a Mariza Correa, que orientó la investigación que dio origen a este libro, defendida en la Universidad de Campinas en 1986, y a Meter Fry y Luiz Orlando, que integraron junto con ella la Mesa Examinadora.

Termina —empieza— alguna cosa
Una experiencia se suelda con otra
pero no se confunde —fruto de un compromiso
particular; no repetir es la consigna
para seguir investigando donde el camino se interrumpe.
Otra siesta habrá de revelar
lo que otros escondieron o mostraron
pero no supimos describir, a veces sucedió
aunque no durara. Los signos multiplican
nunca cabal conocimiento impedido por circunstancia dilatoria:
pocos años, poca plata.
Así Gatsby o Stahr contemplan la langosta
expuesta en la vitrina de un café

Roberto Echavarren, “Animalaccio” (1985)

[9]

INTRODUCCIÓN

Lo primero que se ve son cuerpos, ciñe un *blue jean* rasgado la escultura de esa teatralidad de macharán. Tejidos rústicos, antes opacos que brillosos, que se adhieren, viscosamente, a una protuberancia que destacan. Hay en esos cuerpos sobreexpuestos toda una escenificación de la rigidez, de la dureza y la rudeza. Su belleza, en los pesados recovecos de la ciudad en tinieblas, parece derivar, antes que del atletismo, de la penuria y del esfuerzo. Esos cuerpos en fila tienen (náusea imprecisa) la fascinación de la sordidez, guardan en su sonrisa cínica la promesa de una aventura cuya intensidad consiga desafiar, para encenderse aún más, todos los riesgos.

Taxiboys en Buenos Aires, *chaperos* en Madrid, *hustlers* en Norteamérica, *michés* en Brasil: miríadas de jóvenes varones recuestan la rotundez de sus espaldas, a la caza de hombres que paguen por acceder al vericueto del áspero goce que propalan, contra los postes de las grandes ciudades de Occidente. La dispersión de las nominaciones expresa también peculiaridades intransferibles, que varían de lugar en lugar. En atención a esa especificidad, se ha optado por mantener, en la versión al español de este estudio sobre la prostitución masculina en el centro de la ciudad de San Pablo, el localismo *miché*, aun a sabiendas de su ambigüedad.

Además de denominar a estos singulares muchachos, la palabra *miché* tiene, en la jerga de los bajos fondos brasileños, otro sentido, acaso más antiguo, que alude al acto mismo de prostituirse, sean cuales

fueren los sujetos de ese contrato. Así, *hacer un miché* es la expresión utilizada por quien se prostituye para referirse a su práctica. En algunos contextos —especialmente entre prostitutas y travestis— el término puede ser también aplicado al cliente. Es en esta segunda acepción que la palabra figura en el lunfardo rioplatense, donde, con un sentido aproximado al de *gato* (generalmente un señor mayor que "mantiene" o "ayuda" dami-[10]selas), invade incluso algunos tangos[1].

El origen etimológico del término es oscuro. Aluizio Ramos Trinta, en su traducción de *A sombra de Dionisio*, de Michel Maffesoli (1985), relaciona, basado en el *Dictionnaire Historique des Argots Français*, de G. Esnault, *micchette* ("seno"), *miches* ("nalgas"), *michè* ("enfermedad venérea"), *michet* ("el que paga el amor") y *michetonner* ("pagar el amor"). Monique Augras (1985) remite también el término al *argot* francés, donde hasta hoy en día designa al "hombre que da dinero a las mujeres, para conquistar sus favores". Para Augras, esa duplicidad del término develaría cierta indistinción básica del mecanismo de la prostitución, donde "quien vende se equipara a quien compra".

Acuñamos la noción de *prostitución viril* para diferenciar la prestación de servicios sexuales llevada a cabo por el *miché* —que hace gala, en su presentación ante el cliente, de una exacerbada masculini-

---

[1] *Breve diccionario del Lunfardo*, de José Gobello y Luciano Payet, registra el término *mishé*: "Hombre que paga los favores de las mujeres"; es con ese sentido que figura en los tangos "Che papusa oí" ("... y con gracia posta batís mishé") y "Las vueltas de la vida" ("... cuando yo era su gran mishé"), ambos de 1928; Gobello, en *Etimología* de 1978, considera al término extinto y sustituido por "punto G" (gentileza de Juan Carlos Martini Real).

dad—, de otras formas vecinas de prostitución homosexual, protagonizadas, en primer lugar, por el travesti —que "cobra al macho por su artificiosa representación de la femineidad, a la que no le son ajenas las turbadoras turgencias del fetiche" (Perlongher, 1981 b)— y, en segundo lugar, por otros dos géneros francamente minoritarios en el ambiente brasileño: el homosexual afeminado que vende su cuerpo (llamado miché loca)[2] y otro tipo híbrido, que parece estar emergiendo aún tímidamente: el miché gay.

En principio, podría hablarse de una suerte de continuum de la prostitución homosexual, que va desde la "femineidad" del travesti hasta la virilidad del miché. Sin embargo, considerar separadamente este último en sus relaciones con clientes "homosexuales" (en el sentido convencional del término), amén de fundarse en diferencias marcadas en el plano empírico, permite resaltar una singular circunstancia en la cual la mas–culinidad —"punto oscuro" del discurso sexual, referente a partir del cual se despliegan las especificidades eróticas (Querouil, 1978)— va a ser lanzada al mercado callejero del sexo.

Las diferencias entre travesti y miché son manifiestas: [11]

a) Descripción de un travesti

Lo que más me impresionó en Agatha fue el rostro —parecía uno de aquellos rostros que el cine norteamericano fabrica centímetro a centí-

[2] Miché loca: En el original, michê–bicha. Para la traducción, se ha optado por mantener el término miché, seguido del equivalente rioplatense de bicha (loca o marica). Análogo criterio se ha seguido en los casos en los que existen equivalentes adecuados, manteniendo, cuando no, la voz original.

metro, hasta alcanzar la más fría perfección. Los cabellos rubios le caían en cascada hasta los hombros. La piel del cuello era sedosa y bronceada —los senos, vigorosamente erectos, eran demasiado grandes. Volviendo al rostro: los pómulos —los “cachetes”, como ella los llamaba— estiraban levemente los labios, dándole al conjunto un aire atrevido que los ojos completaban —eran castaño–dorados— (Silva, 1981).

b) Descripción de un miché

En *Nuestra señora de las Flores*, Genet describe así el encuentro de Seek Gorgui con Divina (la “loca” del relato); Seek andaba a la caza de dinero:

> El aguantaba firme aunque un poco echado hacia atrás, inmóvil y sólido, en la postura de un chaval con la mochila a la espalda que toma apoyo en las nerviosas pantorrillas para mear contra nada de nada, o también en la postura (...) Coloso de Rodas, que es la postura más viril de los centinelas, con los muslos separados, apoyados sobre botas entre las cuales, y les sube hasta la boca, plantifican el fusil bayoneta, que aprietan entre ambas manos.

La expresión *prostitución viril* busca, precisamente, salvaguardar —en vez de salvar— la distancia de esa diferencia, que, marcada en la apariencia revela, por añadidura, una desemejanza procesual. Mientras que la femineidad radical del travesti puede desencadenar, reconoce el *Mille Plateaux*, un “devenir mujer”, la virilidad del *miché* encarnaría, cuando no una copia, una exacerbación paródica del modelo mayoritario de hombre, que le corresponde por asignación anatómica. En ese

sentido, cualquier hombre joven puede, eventualmente, prostituirse en cuanto *miché*, sin necesidad de proceder a un corte abrupto en la apariencia masculina “normal”.[3] Curioso comercio, donde los “normales” aparecen prostituyéndose para los “desviantes”. Cabe inquirir, sin embargo, en qué medida ese *parodiar* no es —como dice Germán García (1986) a propósito de Os-[12]valdo Lamborghini— un *para odiar*, o, en otros términos, qué grado de minorización (de *devenir minoritario*) se desliza, acaso, en esa sensualización sobrecargada del paradigma masculino, bien al gusto de un público homosexual; si ella no develaría, en su impostura, cierta cualidad intensiva presente —aunque encubierta— en el patrón de hombre dominante.

Si, como quiere Paul Veyne (1982), cada práctica “lanza las objetivaciones que le corresponden y se fundamenta en las realidades del momento, o sea, en las objetivaciones de las prácticas vecinas”, no se pueden desconocer ciertos mecanismos similares entre el oficio del *miché* y la prostitución de travestis y mujeres. Sin embargo, estudiar autónomamente la práctica de la prostitución viril incita a deshacer la asociación corriente entre la venta de favores corporales y la femineidad. Asociación que lleva, por ejemplo, al comisario Guido Fonseca, en

---

[3] Una marica entrevistada explica así esta versatilidad: “En la fábrica donde trabajo, los hombres parecen todos muy machos, pero seguro que se acuestan con *locas*. Al final, ellos pasan muy poco tiempo al día haciendo el papel de “marido ejemplar”: trabajan ocho a diez horas, después se van al bar, luego el viaje a casa (los trenes del suburbio son una cosa fascinante, ahí se puede ver cómo muchos obreros aparentemente machos acaban cediendo al toqueteo). Claro que si yo les tiro alguna onda y los invito a mi casa, dicen que sólo vienen si es por dinero, nada más que por la guita... Pero ellos no son necesariamente *michés*, lo que sucede es que cualquier chongo pide plata para disimular el hecho de estar encamándose con otro hombre”.

su *Historia de la Prostitución en San Pablo* (1982), a tratar exclusivamente de travestis al referirse a la prostitución masculina —a pesar de registrar el caso de cinco “pederastas activos” fichados por la policía en 1923. Bruckner y Finkielkraut interpretan:

> Si la prostitución masculina se desarrollase entre mujeres, seguirían siendo las clientas las tratadas de putas, pues es evidente que lo que consideramos prostituido no es tanto el cuerpo vendido como el cuerpo penetrado. Sólo alcanzan esta abyección las mujeres, o, a falta de ellas, los enculados.

Correlativamente, la prostitución viril —mucho menos institucionalizada que la femenina— parece carecer de los aires de fatalidad irreversible que impregnan míticamente la condición de prostituta. No sólo suelen los muchachos encarar su práctica como provisoria, sino que también descargan sobre sus *partenaires* homosexuales el peso social del estigma. El hecho de no abandonar la cadena discursiva y gestual de la masculinidad les facilita esos recursos.

A la habitual ausencia de proxenetas entre los chicos de la calle, se le suma otra desemejanza, más estructural, con la prostitución femenina, que guarda relación con el diferente estatus atribuido a “machos” y “hembras”. Si la “explotación” de la mujer venal es socialmente validada, en la prostitución de los muchachos la superioridad económica del pagador puede ser, hasta cierto punto, compensada por la exaltación de la masculinidad del prostituto, en detrimento de la inferiorización del cliente *maricón*

De un modo más global, el prostituto viril sería una subespecie dentro de un tipo mucho más difundido: el macho o *chongo*, un varón

que, sin renunciar al prototipo masculino, ni necesariamente prostituirse, se relaciona sexualmente con “maricas”.

Ese modelo de relación intermasculina es —como bien muestra Peter Fry (1982)— clásico en el Brasil. Se trata de un modelo “popular” o [13] “jerárquico” (“la loca es la suela del zapato del chongo”, condensa, ante Fry, una de sus víctimas), que clasifica a los amantes según su posición en el coito. Pero ese modelo “*marica/chongo*” entra en competencia con otro, “moderno” o “igualitario”, en el que ya no es la *loca* afeminada y “pasiva” que se somete a la potencia de un macho “activo”, sino que un sujeto asumido como “homosexual” se relaciona de igual a igual con otro homosexual —modelo *gay/gay*

Así, la irrupción de un nuevo modelo clasificatorio (en un proceso que recorremos históricamente, a través de un análisis de las transformaciones categoriales y territoriales ocurridas en el seno del gueto gay de la ciudad de San Pablo, entre 1959 y 1984), al desplazar y sobreponerse al anterior, provoca una proliferación, confusión y acentuada inestabilidad de las categorías.

Esta oscilación alcanza su expresión categorial con la emergencia, aún incipiente, de un nuevo personaje: el *miché gay* —quien, no por asumir discursivamente sus inclinaciones homoeróticas, deja de cobrar a hombres maduros el precio de su juventud.

En principio, el análisis ha de centrarse en el *miché macho* (no interesa si fingidamente o no) en sus relaciones con clientes varones. Nuevamente, los lugares categoriales no se presentan como entidades cerradas o exclusivas, sino como *puntos* de un *continuum*, de una red circulatoria. Así, un *miché* —como los internos del Mettray genetia-

no—[4] podrá ser *macho* en un contexto y *marica* (o *gay*) en otro; a veces, la variación podrá tener lugar en el mismo espacio. Cuenta un *miché*:

> Llegué a una fiesta con un cliente con quien yo andaba; ahí había chongos, *michés* y *maricones*. Pero yo bebí demasiado y comencé a mariconear, a desatarme, me volví una *loca*. Entonces, a la marica que estaba conmigo le salió el hombre y empezó a disputarme con los otros chongos que me querían coger.

Puede también suceder que los *michés* tengan relaciones con mujeres, sea o no por dinero. En el área de prostitución callejera, la incidencia de la clientela femenina es insignificante. Pero la heterosexualidad parece ser mucho más invocada que efectivamente practicada. Es que, como los prostitutos entrevistados “en profundidad” lo revelan, jactarse de heterosexual aumenta puntos ante los clientes, quienes, en buena parte, buscan muchachos que *no* sean homosexuales.

Aquí nos encontramos con una primera paradoja que va a marcar [14] toda la práctica. En un apreciable número de casos, los muchachos que se prostituyen no son o no se consideran homosexuales; y esta denegación se conjuga con la demanda de los clientes, quienes, como el grueso de los homosexuales mediterráneos, según Pasolini (1978):

---

[4] En el reformatorio de Mettray recreado por Genet, los internos estaban divididos en “familias” de acuerdo a la edad: cada “familia” tenía un “hermano mayor” que dominaba, despótica y sexualmente, a los menores. Pero este “hermano mayor” podía, a su vez, ocupar un lugar de inferioridad en su propia familia; así, “los hermanos mayores de las familias C y D eran siempre garzón de un bravo de las familias A y B” (Genet, 1980).

aman o quieren hacer el amor con un heterosexual dispuesto a una experiencia homosexual, pero cuya heterosexualidad no sea en absoluto cuestionada. El debe ser "macho" (de ahí la ausencia de hostilidad para con el heterosexual que acepta la relación homosexual como una simple experiencia o por interés; en efecto, eso garantiza su heterosexualidad).

Si esta primera paradoja puede ser pensada como una forma de legitimar la transgresión del interdicto que reprueba las prácticas homosexuales (con razonamientos del tipo: "Yo cobro para no pasar por loca"), a esta permanente contradicción e inestabilidad (ya que nunca se sabe si los muchachos son o no homosexuales, y ello configura una fuente de polémicas, conflictos, goces, etc.), la prostitución de los mancebos suma otra peculiaridad, que remite a la diferencia de edad entre el muchacho y su cliente. En general, la edad clásica para el ejercicio de la profesión oscila entre los 15 y los 25 años, mientras que los clientes suelen ser mayores de 35.

La minoridad económica y sexual de los muchachos —observan Schérer y Hocquenghem en un artículo de 1977— puede revestir episódicamente la forma de prostitución en sus relaciones con varones adultos, sin que ello se vuelva necesariamente institucional, declarado o sistemático. Por otra parte, en la medida en que la pedofilia es socialmente tabuada, los pederastas maduros no tendrían a veces otro recurso que pagar para acceder a un objeto sexual "rarificado", preso en una constelación de instituciones disciplinarias: el adolescente.

La devaluación erótica de los "jovatos", lejos de ser exclusiva de la prostitución viril, parece característica —como registra Evelyn Hooker

(1973) en el gueto gay de San Francisco— del “mercado homosexual” en su conjunto. De ese mercado participan masas de individuos en busca de un amante ocasional y sin compromiso, para realizar un programa de una sola noche. En el encuentro callejero de desconocidos con fines sexuales, reconoce ella un patrón característico del “mundo homosexual”; aunque sea éste también común, parece, a las prácticas extraconyugales y promiscuas en general, propias del “mundo de la noche” —expresión de uso popular acaso preferible a la de “mundo homosexual”— que imagina la homosexualidad como un universo cerrado, contraste en “negativo” del heterosexual.

El campo de circulaciones se urde en territorios más o menos circunscriptos, cuyos focos son tanto bares, discotecas, saunas, cines y otras opciones de ocio consumista, como meros puntos de pasaje y deambu-[15]leo (plazas, esquinas, calles, baños, estaciones, etc.). Park concibe la noción de “región moral” para referirse a las zonas de perdición y vicio de las grandes ciudades (especie de vaciadero libidinal de las megalopolis, condición residual que resuena en algunos topónimos como “Boca de Lixo” —literalmente, Boca de Basura—).

El hecho de que el gueto o mercado homosexual esté enclavado en el seno de la “región moral” —en relaciones de contigüidad con otros “códigos–territorios” marginales— no tiene sólo consecuencias en términos de “paisaje” urbano, sino también en términos de “pasaje” relacional. Especie de “hiperterritorialización” fluyente, en permanente movimiento, donde las diversas poblaciones distribuyen y negocian sus itinerarios y sus zonas de influencia, a través de sutiles fronteras trazadas con tiza en las veredas. Así, a despecho de sus reclamos de distinción, la masa de gays que circula por el centro de la ciudad, en un

circuito inestable y difuso, se encuentra de hecho en relaciones de contigüidad con las demás marginalidades que instalan, en el espacio urbano deteriorado, sus aduares: prostitutas, travestis, michés, malandras y todo tipo de lúmpenes. Multiplicidad que transparenta una pintura “picaresca” de la Plaza de la República, epicentro de la corte de los milagros paulista, “donde proliferaban, jorobaban, acampaban pequeños punguistas, pibes de la calle, hampones, ladronzuelos, puterío barato, tahúres, invertidos del amor y todo el resto del cortejo de aquella fauna rica y pobre flora” (Joao Antonio, 1982).

LA INVESTIGACIÓN

Los datos fueron tomados en el área del centro de la ciudad de San Pablo, a partir de observaciones de campo realizadas entre marzo de 1982 y enero de 1985. La investigación puede definirse como exploratoria, descriptiva y cualitativa.

En primer lugar, se procedió a la delimitación de un territorio, privilegiando la prostitución callejera sobre la que se lleva a cabo en lugares cerrados. En segundo lugar, se recurrió a las técnicas de observación participante, las condiciones de cuya utilización merecerán un tratamiento especial. En lo que hace al universo de la investigación, éste abarca los michés, sus clientes y una categoría sui generis, los entendidos —aquellos que, sin estar directamente comprometidos en la práctica, participan en las transacciones del mercado homosexual y conocen de cerca los mecanismos de la prostitución viril.

La investigación se inscribe en el campo de la antropología urbana que, nutrida por el desplazamiento de los antropólogos que el fin de

la dominación colonial y la progresiva extinción de los objetos de estudio desencadena, debe respetar las diferencias derivadas de ese abrupto [16] pasaje —de la tribu primitiva a las megalopolis contemporáneas.

Si la predilección por la observación de "microunidades relacionales" es característica de la antropología en general, en el caso de las ciudades la exigencia de una "unidad de lugar" deberá, en virtud de la plurilocalidad de las "sociedades complejas", ser dejado de lado, para privilegiar los "espacios intermedios", de la vida social, los periplos y devenires de la experiencia cotidiana. No cabrá tampoco imponer al grupo observado un rígido requisito de homogeneidad, o se tratará, al contrario, de detectar "unidades reales de funcionamiento" (Piedelle y Delaunoy); la misma noción de grupo ha de ver, en el contexto urbano, atenuada su importancia, en beneficio de las "microrredes" relacionales. De tal modo, la investigación antropológica en el medio urbano se centrará en el nivel micro; las relaciones interpersonales constituirán, al decir de Althabe, la "unidad local de la etnología urbana". Asimismo, si en ese nivel micro se procesa la interiorización de la "reproducción de las relaciones sociales", conatos de resistencia al orden imperante —fenómenos irreductibles al nivel macro— fermentan en su seno. En vez de una relación de causalidad fijada de antemano, habría, entre ambos niveles, una dinámica de tensión continua. Correlativamente, no será pertinente considerar al campo empírico como un plano de constatación de hipótesis rigurosamente preestablecidas, sino como un lugar de experimentación conceptual. Las nociones instrumentales tenderán, así, a seguir los movimientos reales de las prácticas observadas, tornándose, cuando sea preciso, fluctuantes (como sucederá, por

ejemplo, con la noción de “gueto homosexual”).

Modalidades de abordajes

La primera dificultad que enfrenta un estudio sobre la prostitución de los muchachos, pasa por la clandestinidad en que esas relaciones se consuman. La afirmación de Schérer y Hocquenghem es de 1977; en el ínterin la prostitución masculina ha proliferado bajo formas legales o semilegales: casas de masajes, saunas, burdeles, servicios a domicilio, etc., que desplazan a la calle como lugar único de reclutamiento. Pero a la llamada “baja prostitución”, que insiste en recurrir al callejeo, aún un velo brumoso la circunda.

Los estudios sociológicos sobre la cuestión no son numerosos[5];

[5] Entre las investigaciones que seleccionan prostitutos recluidos en centros correccionales, Riess (1965) entrevista muchachos entre 12 y 17 años internados en la Tennessee State Training y trata de definir la reglas que rigen el comercio —básicamente, predominio del interés económico sobre la satisfacción sexual; reducción del contacto a la conexión boca–pene; distancia afectiva; y no recurrirá la violencia mientras la relación se mantenga dentro de esas normas, que serían [17] impuestas por los “pasivos de felator delincuentes”. Por su parte, Schmidt–Relemberg *et alii* (1975) trabajan con un grupo de veinticinco muchachos recogidos de un centro de recepción de menores prostitutos y delincuentes de Hamburgo; sugieren, como conclusión del estudio, una despenalización de la prostitución masculina.

En el segundo grupo, de abordaje libre, *Boys for Sale*, de Dennis Drew y Jonathan Drake (1969) se sitúa —comentan Schérer y Hocquenghem— a medio camino entre la información verificable y la extrapolación delirante; un total de 22 jóvenes neoyorquinos, de entre 12 y 19 años, son entrevistados; emerge, como resultado, una imagen de la prostitución de los muchachos vagamente filantrópica, que no entra en contradicción con la inserción familiar y social. En Francia, Hennig (1978) cartografía la fluyente

di-[17]ferentes modalidades de acceso a los muchachos los distinguen. El abordaje institucional o custodial —entrevistando prostitutos internados en reformatorios— se descarta por razones tanto políticas como técnicas. En atención a las primeras, resulta deseable encarar a los sujetos en libertad. La posibilidad de entrevistarlos cuando prisioneros —por entero válida, si de un estudio sobre adolescentes concentrados se tratase— delata, por lo demás, una especie de cordón umbilical que une la prostitución a formas más comprometidas de delincuencia.

La opción de abordar a los muchachos en los sitios que frecuentan abre dos posibilidades, según tenga lugar la conexión en espacios "abiertos" o "cerrados", cada uno de los cuales impondrá modalidades diferentes de acercamiento. La facilidad del acceso a los prostitutos en saunas, burdeles, casas de masaje, choca con un obstáculo: el precio del ingreso al local, o de acceso al prostituto. En ciertos burdeles —como el visitado por Alves de Almeida en 1984— se conversa libremente con los candidatos antes de pasar a la pieza. En cambio, João Silvério Trevisan tuvo, en un prostíbulo carioca, que entrevistar al muchachito en el interior del cuarto, cuerpo a cuerpo. También los servicios a domicilio deben ser abonados por adelantado —según la experiencia,

---

geografía libidinal que los garçons de passe habrían inventado, a través de un mosaico de entrevistas con prostitutos callejeros, travestis, sadomasoquistas, agentes sociales y un cliente, que no son objeto de un análisis sistemático. Inédita, la tesis del brasileño Alves de Almeida (1984) es eminentemente descriptiva y clasifica a los prostitutos según sus lugares de trabajo; configura, al cabo, una especie de "guía social". Otros autores —citados a lo largo del texto— trabajan básicamente sobre fuentes secundarias: Raven (1965), Hoffman (1979), Weeks (1981) y el ya citado "Sur la prostitution des jeunes garçons", de Schérer y Hocquenghem.

con fines periodísticos, de Aguinaldo Silva (noviembre de 1980).

Al óbice de la paga, se le agrega un segundo inconveniente: la selección previa a la cual los administradores de los recintos cerrados de prostitución someten a sus pupilos, con vistas a garantizar las condiciones de calidad y seguridad vendidas al cliente. El rigor de esa selección [18] disminuye en los sitios donde el contrato es entablado directamente entre el prostituto y el cliente, y aumenta en las casas de masaje y agencias a domicilio.

Al restringir la observación a los espacios cerrados, más profesionalizados, se corre el riesgo de transmitir una imagen excesivamente bondadosa de los prostitutos, a despecho de su proverbial peligrosidad. Riesgo en el que, a consecuencia de las limitaciones de su campo o de su escasa inserción en el medio (él se declara "heterosexual convicto"), parece precipitarse Alves de Almeida, quien tiende a dar un panorama demasiado feliz de la "vida fácil". Similar ilusión afecta a algunos artículos periodísticos (Internacional, 1984; Veja, 1980), que, al otorgar una atención preferencial a la alta prostitución, relegan a un segundo plano la arriesgada deriva callejera —espejismo agravado por la pretensión de montar una visión global de la prostitución masculina en San Pablo.

En el caso de este estudio, se ha preferido renunciar a esa ambición totalizadora, y restringirse a una modalidad particular de la prostitución viril: el miché de la calle —aquel que vende sus encantos en esquinas, bares, flippers, etc.—. Si bien el estudio abarca el área céntrica de la ciudad de San Pablo, se han privilegiado algunos puntos: las "áreas" de Ipiranga, San Luis, Marqués de Itu, Largo de Arouche y adyacencias.

Es cierto que, dado el habitual nomadismo de los muchachos de la calle, suelen ellos, en lugar de limitarse a un único punto, deambular de un lado al otro. Pero la calle puede funcionar como el gran aglutinador de las variadas formas y géneros de la prostitución varonil: no es infrecuente que los mismos jóvenes que se prostituyen en saunas o discotecas ofrezcan de tanto en tanto sus servicios por la calle.

Se ha optado también por dejar de lado los puntos de prostitución viril situados fuera del centro de San Pablo, como los de las avenidas Ibirapuera y Paulista (parque Trianón). El interés en profundizar, en compensación, el sistema de relaciones vigente en los submundos tradicionales de la marginalidad se combina con el de conectarse con los prostitutos de extracción más baja, provenientes por lo general de las clases populares y que son mayoritarios en el circuito, mientras que por las regiones no céntricas suelen apostarse prostitutos del “estrato” medio.

Inserción en el medio

La observación participante, clásicamente recomendada por la antropología, exige un grado considerable de interacción e integración con el grupo observado. En algunos estudios recientes sobre grupos minoritarios organizados —como el de Heloísa Pontes (1983) sobre feministas y el de Edward Mac Rae sobre grupos gays—, la observación implicó una intervención activa en el seno del objeto de investigación. Este alto gra-[19]do de participación ha sido legitimado por razones tanto metodológicas —porque permite estudiar el grupo “desde dentro”— como directamente políticas. Así, los defensores de la inves-

tigación participante se proponen contribuir al desenvolvimiento y la organización del grupo, compromiso que asume a veces la forma de una "devolución de información".

Aunque su probidad sea reconocida, tal recurso no deja de ser criticado en virtud de los excesos a los que se presta, que acarrean el riesgo de pasar de la "observación participante" a la "participación militante" —advierte Durham (1983)—, con eventuales repercusiones en el delicado campo de la relación saber/poder.

Los prostitutos de la calle no suelen conformar grupos estructurados formalmente. El deseo de organizarlos políticamente no ha sido más que excepcionalmente formulado, desde la perspectiva anarquista (Fernández, 1978) o *gay* radical (Mieli, 1979); se sabe de tentativas de reclutamiento de prostitutos por parte de grupos fascistas.[6] La observación participante deberá, en consecuencia, apelar a técnicas menos politizadas.

Una de las alternativas llevadas a cabo, entre otros, por Vieira Arruda (1983) en su trabajo sobre menores infractores, consiste en integrarse total o parcialmente a las propias bandas juveniles, en la senda del clásico estudio de Whyte. Sin embargo, las pandillas informales de *michês* parecen carecer de un grado de consistencia grupal comparable a las barras barriales. Las posibilidades de integración no eran tampoco fáciles: en mi

[6] En 1984, fue descubierto un grupo neonazi español, llamado "Edelweiss", vinculado a redes de prostitución masculina en el Brasil, Honduras y Marruecos (*Folha de S. Paulo*, 6/12/84), que reclutaba prostitutos para entrenarlos militarmente; la preparación para el combate incluía prácticas homosexuales (Frota Neto, *Folha de S. Paulo*, 1/12/84). Uno de los prostitutos entrevistados en esta investigación milita en un grupo falangista brasileño.

caso, tanto la edad —considerablemente superior a la de los *michés*— cuanto el aspecto intelectual, la tornaban dudosa.

La solución sobrevino casi naturalmente: no hay mejor manera de estudiar el *callejeo* que *callejeando*. El fenómeno está, por añadidura, poco estudiado. En uno de los escasos trabajos sobre el tema en el Brasil, la asistente social Alvamar Meira (1957) encara el *trottoir* de las prostitutas paulistas desde una perspectiva filantrópico–policial. Trabajos sobre menores abandonados se han realizado al amparo de entidades religiosas. Cabe imaginar la renuencia de los *michés* —poco habituados a la filantropía ambulante— ante presentaciones de ese estilo.

La estrategia adoptada ha sido la de procurar una interacción sistemática y eficiente con las poblaciones del "gueto gay" del centro paulista. Ello fue facilitado por experiencias anteriores —mi trabajo sobre pros-[20] titución masculina en Buenos Aires y por factores residenciales. No necesité —como María Dulce Gaspar, en su estudio sobre "garotas de programa" cariocas— alquilar un departamento en el área, ya que vivía en las adyacencias de los puntos principales de prostitución.

Obtención de datos

Las incursiones se alternaron a lo largo de casi tres años, con una frecuencia de recorrido de los lugares de "levante" de dos a tres veces por semana. Se intentó cierta implantación en el *gueto*, tratando de recorrer y descifrar, a partir de ahí, sus laberintos.

Hubo tres grandes modalidades de obtención de datos:

—observaciones libres, que consistían en la realización de itinerarios de "draga", recogiendo impresiones, descripciones, situaciones y escenas de la manera más minuciosa posible.

—entrevistas itinerantes: en el seno de esos itinerarios, solía encontrarme con *michés*, clientes y "entendidos", con los que intentaba algún contacto verbal.

—entrevistas profundas: cuando conseguía prolongar el contacto, entrevistaba al sujeto, revelando mi carácter de antropólogo sólo después de un tiempo razonable de conversación. En otras oportunidades, las conexiones se establecieron fuera del circuito de la draga, a través de "entendidos" o de los propios prostitutos.

Los contactos con "entendidos" no ofrecieron en general dificultades, a no ser la alegación de ignorancia sobre el comercio, en ocasiones verosímil. Cierta proximidad existencial favoreció la integración: yo mismo solía permanecer en los bares *gays* entre un périplo y otro.

Diferente fue la relación con los prostitutos, que preví desde el principio cargada de dificultades. En los contactos itinerantes solía ser tomado —aun sin proponérmelo— como un cliente potencial. Lo oportuno de esa confusión no tardaría en revelarse: ella permitía apreciar los mecanismos reales —y no meramente retóricos— de los preliminares de la relación. Para establecer esos contactos, fue preciso respetar los "rituales de interacción" propios del medio. Es decir, aun reconociendo a algún muchacho como *miché*, no era técnicamente recomendable abordarlo sin la ceremonia de miradas, gestos y despla-

zamientos que precede ritualmente los enlaces entre desconocidos en los circuitos del ligue homosexual.

El hecho de no revelar a priori la condición de antropólogo derivó, entonces, de las propias características del medio. Los mismos prostitutos preferían, a veces, eludir ese detalle, aun cuando estuviesen dispuestos a hablar. Así, un miché a quien frecuenté durante meses desapa-[21]recía cada vez que yo amenazaba con grabar; sin embargo, participó animadamente de la discusión de algunos temas del trabajo, sabiendo que sus declaraciones serían reproducidas de memoria. Otro prostituto —contactado en la calle— prácticamente enmudeció cuando yo extraje lapicera y papel dispuesto a registrar su discurso (afortunadamente, lo hizo cuando la discusión estaba ya bastante adelantada y fue posible continuar). Si bien la dificultad en grabar las entrevistas pudo haber afectado la fidelidad literal del material recogido, no era tampoco recomendable recorrer los riesgosos circuitos del miché munido de un grabador, el cual habría sido probablemente confiscado.

Para entrevistar a los clientes, recurrí a contactos internos del gueto. Como muchos de ellos eran más o menos conocidos, o recomendados por contactos comunes, no eran previsibles mayores dificultades. No obstante, algunos se arrepintieron en el momento de la entrevista o se rehusaron a la grabación. Al fin de cuentas, entrevistar a los clientes acabó siendo más complicado que acceder a los prostitutos.

Todas estas aclaraciones tienden a delimitar el campo empírico de la investigación. Su condición exploratoria deriva, en parte, de esas circunstancias. Cabe, además, reconocer la posibilidad de que el azar haya tenido, en esta singular modalidad de conexión con las derivas

nómades, un peso superior al que habitualmente se le concede en otras investigaciones, realizadas en comunidades cerradas o de límites prefijados (como grupos o barrios). Pero el mundo de la noche es, en cierto modo, el mundo del acaso —no de un acaso caótico, sino de un acaso orientado por módulos de consistencia más laxa que los que regulan los espacios de la casa o del trabajo.

Se me ocurre, por último, enfatizar cierto carácter artesanal —que la investigación antropológica suele reivindicar para sí —sobre todo en sus polémicas con los sociólogos. La antropología, ciencia de lo sutil, no tiene sus técnicas predeterminadas rígidamente: es necesario inventarlas cada vez, conforme a las propias características de las poblaciones estudiadas. No cabe considerar esta investigación como un estudio sobre una “comunidad”, ni siquiera sobre un “grupo”, sino como una conexión con cierta práctica y con las poblaciones que involucra. El hecho de que su confección comparta las imprevisibilidades (relativas) de la deriva no le resta valor a las conclusiones que se infieran: las somete a la marca de esa práctica. Que un estudio sobre lo real lleve en su construcción las huellas de ese mismo real debería provocar, quizás, antes alivio que vergüenza.

[23]

ETNOGRAFÍA DE LOS MÁRGENES

SUMMER 77

a Gustavo

Atolondrado por los automóviles,
mis ojos encallan en el neón
saboreo mis dosis de cinismo en los
mostradores húmedos de vacío.
Los maricones hostigan mi cuerpo con
miradas sórdidas, cada mirada hiere
hondo y crea costras que se
endurecen: hasta que la noche acabe
esas miradas superpuestas me volverán
inmune. Avenida San Luis y sus ángeles
torvos, *supermarketing* de pupilas
frenéticas, bajo los árboles el poder
acaricia u entumece vergas
lánguidas
Hay por los cuerpos en fila una náusea
imprecisa, veo una sinfonía de
escupitajos y aprendo acordes
sombríos con los cuales debo ornar
mis piernas metidas en un
blue jean rasgado.

Mi camarada más al frente
negocia su boca de estatua griega
perfumada por cognac y acres vaharadas
con un pederasta untuoso que pilotea
una reluciente máquina.
Hemos venido del suburbio en una
progresión eufórica, bebemos varias
cañas y nuestros corazones[24]
acosados por los medios prefieren la
autocorrosión, pero es así que la
ciudad nos gusta.
Yo veo empleados públicos
ligeramente maquillados.
Yo veo policías que me tullen los
pasos con amenazas de sevicias.
Veo a las mariquitas dando giros
en un frenesí aceitado por
anfetaminas y una desesperación
disimulada.
Los maricones no las buscan, por
eso ellas exorcizan la noche con
gritos y ven en los otros muchachos
un *flash* de inexistentes
limusinas.
Atolondrado por el sueño, embarco
ríspido en un auto.
Poco después, de madrugada, eyacularé

gargajos, volveré en el ómnibus con
mi amigo, penetraremos en
silencio el suburbio sabiendo que
algo en nosotros fue destrozado.

(Texto de F., con el dibujo que acompaña su edición original, *O Corpo*, San Pablo, núm.6, 1984.)

El texto transcripto —publicado en un boletín gay de circulación restringida y aperiódica— suma a sus virtudes literarias una cualidad cara al etnógrafo: se trata de una *crónica poética* de las circulaciones homosexuales en el “mundo de la noche” paulista, escrita *desde dentro* de ese mundo.

El narrador y su colega son identificados, veladamente, como prostitutos (*michés*): “Mi camarada más al frente negocia su boca de estatua griega... con un pederasta untuoso que pilotea una reluciente máquina”. El propio narrador, hostigado por las “miradas sórdidas” de los “maricones”, acaba por imitarlo: “atolondrado por el sueño, embarco ríspido en un auto”. La referencia geográfica es reconocible: avenida San Luis, uno de los puntos de prostitución varonil del centro de la ciudad de San Pablo. Ambos jóvenes vienen del suburbio para pasar la noche en el centro y volverán, de madrugada, en ómnibus, al barrio —“sabiendo que algo en nosotros fue destrozado”—.

F. y su amigo exaltan —“ángeles torvos”— su condición de “machos”, cuyos “cuerpos en fila” son objeto de deseo de los pederastas, re-[25]feridos también como “maricones” (homosexuales maduros), “mariquitas” (jóvenes afeminados, cuyo contacto los maricones eluden), “empleados públicos ligeramente maquillados”.

Van así delineándose, en un universo de sujetos anatómicamente masculinos, oposiciones en base a —por lo menos— dos series de atributos: una de género (más masculino / menos masculino), otra de edad (más joven / menos joven). Una tercera serie, que haría referencia al estatus económico, se insinúa: el pederasta motorizado se contrapone al joven pobre, vestido con un “blue jean rasgado” (indumentaria que puede denotar también una acentuación de la masculinidad).

La paranoia pringa el clima del relato “veo policías que me tullen los pasos con amenazas de sevicias”. Todo el conjunto —definido como un “ supermarketing de pupilas frenéticas”— tiene un dejo entre sórdido y sombrío, denotado por alusiones al alcohol y a las drogas, “en un frenesí aceitado por anfetaminas...”. La propia práctica es retratada acerbamente: “náusea imprecisa”, “sinfonía de escupitajos”, “acordes sombríos”. El poder —cuya naturaleza es difusa— “por las esquinas ríe a carcajadas”, yergue las vergas lánguidas. El entorno urbano intensifica la sofocante sensación de pesadilla.

Poética, la visión de F. hace las veces de una condensación abrupta, que nos introduce de lleno al ambiente donde las prácticas de prostitución que pretendemos estudiar se consuman.

Observación libre

Una observación libre de otro de los puntos de ligue —la esquina de San Juán e Ipiranga, cercana al anterior— permitirá ampliar el panorama.

Una masa de jóvenes, entre los 15 y los 25 años, pobremente vesti-

dos aunque convencionalmente atractivos, mirada taimada y sonrisa atrevida, se desparraman por el amplio zaguán del cine, el bowling y el histórico café Jeca situado exactamente en la confluencia de ambas avenidas. Algunos se llevan la mano a la entrepierna para resaltar la masculinidad de su apostura. En el medio de la masa humana que va de un lado a otro, entre las luces de la publicidad y el chirriar de los coches, el conjunto se diseña como una multitud apiñada.

Muchos de los que componen esa muchedumbre son, con todo, identificables a primera vista para los *entendidos* de la noche: putas, travestis y todos los géneros de las homosexualidades femeninas: locas (afeminados), *maricones* o *tías* (afeminados maduros, de más de 35 años), *gays* (sinónimo moderno de homosexual que agrupa a los no abiertamente feminoides), *chongos* —muchachos que sin necesariamente considerarse homosexuales o incluso, jactándose de no serlo, consienten en “transar” (relacionarse sexualmente) con las locas. Cuando esa relación se consuma [26] por dinero, el que cobra es conocido como *miché*, *taxi boy* o simplemente *boy*, como ellos prefieren ser llamados.

Por esta área del centro de la ciudad circula una multiplicidad de gentes que no tienen, a veces, nada que ver con el comercio homosexual; pueden, inclusive, ignorarlo. Hay frecuentemente grupos de amigos (generalmente hombres) que se reúnen a beber. En derredor, toda la corte de los milagros de la noche paulista: infinidad de mendigos en todas sus variedades, borrachos, locos, marginales en general —de vez en cuando un pibe de la calle roba de sopetón algún reloj.

La presencia policial es ostentosa. Frecuentemente, hordas de policías uniformados o de civil irrumpen de súbito, blandiendo sus ma-

chetes, con la consiguiente dispersión pánica. Pero, disipada la amenaza de la ley, la escena se restructura.

Escena que tiene algo de carnavalesco, en el sentido de Bakhtin. Las clases sociales se mezclan en un coctel heteróclito: las locas maduras, vestidas con camperas de cuero y vaqueros de marca, acosan, a veces desde sus coches, a adolescentes humildes, oriundos de los estratos más bajos. Cabe aplicar al lugar lo que Antonio Chrysóstomo (1978) dice acerca de la Galería Alaska —otro foco de prostitución masculina, en Río de Janeiro:

> No hay exactamente lindes entre unos y otros. A efectos puramente narrativos, podemos decir que la escala homosexual va desde el folklore bravío de las maricas marginales, no siempre caracterizadas como verdaderos travestis —componiendo, en tal caso, tipos híbridos entre hombre y mujer—, a los putos distinguidos, individuos bien ubicados —cuando no magníficamente situados— en la escala social, que conforman la base económica sobre la cual se moviliza este medio.

El acercamiento entre unos y otros, en aquello que parece inicialmente una gran confusión, no es generalmente directo: se entabla a partir de un juego de desplazamientos, guiños, miradas, pequeños gestos casi imperceptibles para un extraño, a través de los cuales se intercambian sutiles señales de peligrosidad, de riqueza y poder, de entendimientos. No mencionamos estos preámbulos barrocos sino para detenernos en un aspecto: en un locus de contornos aparentemente difusos y huidizos, toda una serie de demandas y ofertas sexuales se articulan. Esas articulaciones aparecen como casuales, libres o arbitrarias. Al conocer-

las más de cerca se ve que, sin perder la calidad del azar, esas interacciones estaban recorridas por redes, más o menos implícitas, de signos.

En una visión superficial, la escena callejera de uno de los circuitos de deriva homosexual del centro de San Pablo se presenta como caótica, pero extremadamente rica y compleja en lo que hace a las conexiones e intercambios entre los sujetos. ¿Cómo es que esa territorialidad ha sido pensada por las ciencias sociales? [27]

LA REGIÓN MORAL

La constancia de ciertas poblaciones en agrupar sus vagabundeos en busca de sexo, diversiones, placeres y otros vicios que orillan el ilegalismo, en áreas determinadas de las metrópolis, ha merecido un estatuto particular en la Sociología Urbana con la aplicación de la categoría de "región moral":

> Es inevitable —reflexiona Park (1973)— que los individuos que buscan las mismas formas de diversión... "deban de tanto encontrarse en los mismos lugares". Esa población inestable —que no necesariamente reside, sino que deambula por la zona— tiende a agruparse no sólo de acuerdo a sus intereses, sino de acuerdo a sus gustos y temperamentos.

La noción de "región moral" reposa en una concepción que divide el espacio urbano en círculos concéntricos: un cinturón residencial, otro industrial y el centro —que sirve al mismo tiempo como punto de concentración administrativa y comercial, y como lugar de reunión de las poblaciones ambulantes que "sueltan", allí, sus impulsos reprimi-

dos por la civilización.

Las delimitaciones no son siempre precisas. En principio, para Park, “cada vecindario, sometido a las influencias que tienden a distribuir y segregar las poblaciones urbanas, puede asumir el carácter de ‘región moral’”.

Modernamente, la tendencia a la descentralización urbana, lleva a diseminar los lugares de ocio y diversión, correlativamente a la creciente especialización del centro urbano en actividades de gestión y administración. No obstante, la llamada “vida nocturna” insiste en concentrarse en dicha aérea.

Si, por un lado, la caracterización del centro “en tanto núcleo lúdico, concentración de los lugares de diversión, variedad y ocio, sede espacial de las luces de la ciudad”, suele escapar de los límites de la sociología para convertirse en un género literario a medio camino entre el lirismo y la ciencia ficción, simbólicamente, concede Castells (1972), “lo que caracteriza al centro no es tanto uno u otro tipo determinado de espectáculo, de museo o de paisaje, sino la posibilidad de lo imprevisto, la opción consumista y la variedad de la vida social”.

El centro de la ciudad, lugar privilegiado de intercambios (Castells), punto de saturación semiológica (Lefebvre), es también el lugar de la aventura, del acaso, de la extravagancia, de las fugas. Flujos de poblaciones, flujos de deseo: la predilección de los sujetos en busca de un partenaire del mismo sexo por la calles del centro no parece casual. La disminución de las sanciones morales, así como la concentración de grupos masculinos ávidos de placeres y esparcimientos, son, para el sociólogo [28] Barbosa da Silva —autor de un estudio pionero sobre las

áreas de frecuencia homosexual paulista en 1959—, “factores que sirven de catalizadores de grupos homosexuales”.

El dispositivo de sexualidad no se limita a conferir a la homosexualidad una demografía; instaura también una territorialidad: “Para el agenciamiento de los individuos como grupo existe también la necesidad de aparición de una base espacial” (ídem).

Esta base espacial —cuyos límites veremos más adelante— se encuentra dentro del “área de desorganización” —la “región moral” de Park. Así, ya en 1959, “datos de observación muestran que se sobreponen en esa área actividades clasificadas como índices para la caracterización de áreas de desorganización, como pensiones, prostitución, departamentos pequeños, concentración de bares, dancings, cines, boites, criminalidad, vagancia, homosexualidad, bohemios” (ídem).

EL GUETO GAY

La noción de “región moral” de la Escuela de Chicago, si pertinente, se revela excesivamente amplia para describir las redes de señalización e inclusión categorial de las homosexualidades. Levine, basado en una larga lista de usos del término —que incluye, entre otros, a Altman, Humpreys y Wainberg & William—, se propone legitimar sociológicamente la noción de *gay guetto* para nominar a esas poblaciones unidas por sus preferencias y ceremonias eróticas.

Levine parte del clásico *The Guetto* de Wirth, e intenta establecer en qué medida las condiciones definidas por la Escuela de Chicago —cuyos sociólogos aplicaron la expresión a vecindarios habitados por

judíos, polacos, negros e italianos— se adapta a los barrios de predominio homosexual de Boston, Nueva York, Chicago, San Francisco y Los Angeles[1].

Esos requisitos son:

1) *Concentración institucional*: mediante el trazado de detallados planos, muestra Levine la existencia de concentraciones institucionales de [29] *gays* en áreas de cada ciudad. Tales instituciones —básicamente comerciales— incluyen desde bancos y agencias de turismo hasta *cruisin areas*.

2) *Área de cultura*: Levine determina “la cultura de un área a través del estudio de los rasgos culturales que en su seno aparecen”. Una concentración extraordinariamente alta de *gays* y de sus rasgos culturales caracteriza a esas áreas: “un gran número de hombres gays están presentes en las calles, mientras mujeres y niños están visiblemente ausentes”. La jerga *gay* es de corriente oída; desfilan por ahí las variantes de la moda *gay*, especialmente en la versión *butch*: “trabajador, guapo de clase baja, militar y atleta”.

3) *Aislamiento social*: obligados por prejuicios y discriminaciones

---

[1] Castells (1984) se refiere críticamente a la formulación de Levine: “... sea cual fuere la coincidencia que pueda existir entre las características del gueto, tal como es definido por la Escuela de Chicago, y la experiencia *gay* de organización espacial, se trata de un argumento meramente formal y, en algunos casos, engañoso. Por su parte, los líderes *gays* prefieren hablar de ‘zonas liberadas’, y existe una diferencia teórica mayor entre las dos nociones: los territorios *gays*, a diferencia de los guetos, son construidos deliberadamente por las personas *gays*.” Castells enfatiza los aspectos políticos de la ocupación espacial *gay*, sin prestar especial atención a las definiciones internas de identidad.

ampliamente difundidos, los *gays* tienden a aislarse y a agruparse entre sí. En algunos casos, "su interacción con los heterosexuales se restringía al trabajo o a esporádicas visitas familiares"; las restantes relaciones se entablaban exclusivamente con otros homosexuales.

4) *Concentración residencial*: pese a las dificultades representadas por la no inclusión de la categoría *gay* en los censos domiciliarios, pondera Levine la tendencia de los homosexuales a fijar residencia en los circuitos de "cultura *gay*": "La concentración *gay* en todas esas áreas es tan extensa que cuadras y edificios enteros están habitados exclusivamente por gays, muchos de ellos propietarios de las casas donde viven".

Levine concluye afirmando la validez de la noción de *gay ghetto* como un *constructo* sociológico, y especula sobre el eventual desarrollo de esas áreas:

> Una creciente aceptación de la homosexualidad en la región más liberal del país significa que los *gays* pueden ahora practicar un estilo de vida abierto, sin temor a penalidades. Una vez "liberados" (out of the closets), los *gays* pueden ser atraídos hacia los guetos parcialmente desarrollados, para estar entre otros como ellos, cerca de los lugares de la vida *gay*, aumentando así el número de moradores *gays* de esos distritos.

¿Puede hablarse de un *gay ghetto* en San Pablo?

Si bien los requisitos plantados por Wirth para definir el gueto no se cumplen en su totalidad en el área delimitada para nuestro estudio,

algunos de ellos están parcialmente presentes.

Así, la denominada "concentración institucional" se limita a los lugares de diversión: bares, saunas, discotecas y áreas de "levante". A diferencia de las metrópolis del norte, el circuito gay se superpone aquí con otras "concentraciones institucionales", principalmente de prostitutas.

También se realizan en forma relativa a los otros dos requisitos, "área de cultura" y "aislamiento social". Con relación a esto último, la ma-[30]yor tolerancia no se restringe a las manifestaciones públicas de homosexualidad, sino que se extiende a las diversas variantes de la sexualidad "desviada". Por otra parte, el grado de densidad de las manifestaciones subculturales parece estar relacionado con el predominio de sistemas clasificatorios diversos. Por ejemplo, en el área más estrictamente gay de la calle Marqués de Itu, la presencia de mujeres es inexpresiva. En cambio, en el área más "popular" de la avenida Ipiranga, la proliferación de gestos, indumentarias y jergas típicamente "entendidas" puede soportar la intrusión de hombres y mujeres heterosexuales, aún cuando en franca inferioridad numérica. En ambas áreas, la hegemonía homoerótica sólo se verifica en horarios nocturnos.

El cuarto requisito —concentración residencial— no parece realizarse, al menos en su sentido estricto. Los rasgos de "desintegración" antes apuntados continúan, grosso modo, caracterizando al área céntrica, sometida a un paulatino proceso de valuación, deterioro y decadencia. La profusión de formas marginales de sexualidad y sobrevivencia propicia cierta permisividad con relación a las conductas públi-

camente homosexuales, lo cual favorece la instalación residencial de sus adeptos en una amplia variedad de estilos: no es infrecuente la coexistencia, en el mismo conventillo, de trabajadores y lúmpenes, mezclados, en la misma cuadra, con unidades familiares de clase media. Simultáneamente, a medida que los focos de vida nocturna se extienden a otros barrios, se atisba una tendencia todavía incipiente al establecimiento de homosexuales asumidos en reductos de la clase media "liberal". No obstante, ese éxodo molecular no apunta necesariamente en el sentido de constituir ghettos gays a la moda americana. Por el momento, esos gays de clase media no hacen más que yuxtaponer a los rasgos de su "subcultura" peculiar los del sector social al cual se acoplan.

Se colige, en resumen, una diferencia de peso entre San Pablo y San Francisco: si, en este último caso, la territorialidad homosexual es prácticamente autónoma, en el primero ella se inscribe en la "región moral". La pertinencia de aplicar dicha noción en el Brasil se apoya en usos recientes, como el de Gaspar (1984) —que apunta a delinear una "geografía del sexo" de Copacabana— y el de Gilberto Velho (1975), en su radiografía de un edificio de ese mismo barrio carioca. No obstante, Velho se declara a favor de una "antropología en la ciudad" y contra una "antropología de la ciudad", de donde aquella noción proviene.

Resulta oportuno retomar la polémica entre ambas concepciones, a propósito del análisis de Levine. Este opone la perspectiva espacial —"ecológica"— de Wirth y Park, a otras interpretaciones de la noción de gueto, que restringen la aplicación del término a comunidades compuestas por minorías étnicas y raciales. Dicho de una manera técnica, Park y Wirth ponen el acento en la territorialidad–espacialidad, sus críticos, cercanos [31] a la sociología en la ciudad,

destacan como determinante la idea de *comunidad–identidad*[2]

Lo curioso es que el análisis de Levine, partiendo de perspectivas "espaciales", arriba a conclusiones, por así decir, "comunitarias". En momento alguno Levine cuestiona que la llamada "identidad homosexual" no sea motivo suficiente para la agrupación territorial de estos sujetos, que optan por realizar un *gay way of life*. En otros términos, Levine participa de la "naturalización" de la "identidad homosexual" criticada —como veremos— por Pollak.

Habría, entonces, un doble movimiento. Por un lado, la predilección de los homosexuales por deambular en la "región moral" habría sido históricamente la respuesta a la marginación a que la sociedad global los condena: ellos habrían encontrado allí un "punto de fuga" para sus deseos "reprimidos" por la moral social. Para decirlo en términos de Deleuze y Guattari, las poblaciones homosexuales se habrían "desterritorializado" sobre la "región moral", para "reterritorializarse" en una "territorialidad perversa", caracterizada por la adhesión a lugares de encuentro, hablas y códigos comunes. Pero el

---

[2] Wellman y Leighton (1981) desarrollan la distinción entre quienes ponen el acento en la espacialidad ("la comunidad perdida", caracterizada por "redes laxas" de relaciones interpersonales) y quienes destacan la persistencia de los vínculos comunitarios ("la comunidad protegida", caracterizada por "redes protegidas" de relaciones), y agregan un tercer modelo de análisis: "la comunidad emancipada", de "redes ramificadas" que —débilmente soldadas y de límites imprecisos— no están sujetas a los marcos del barrio o del vecindario. En compensación, las redes ramificadas o emancipadas "están bien estructuradas para la adquisición de recursos suplementarios a través de un gran número de conexiones exteriores directas e indirectas. Las relaciones entre las poblaciones del gueto podrían ser tal vez pensadas a partir de este modelo de redes ramificadas.

surgimiento de los guetos *gays* a la moda americana —con su concentración territorial y su identidad totalizadora— expresaría un refuerzo (y una mutación de sentido) de ese proceso de reterritorialización: las masas fluctuantes son sustituidas por poblaciones localmente fijas. Concomitantemente, las poblaciones de los guetos *gays* dejan de ser marginales y rompen sus vínculos de contigüidad con los restantes frecuentadores de la "región moral". De hecho, en el caso de San Francisco —la ciudad donde el peso político y demográfico de la *lavender community* sea quizá más intenso— la presión expansiva del gueto *gay* tiende a desplazar a las poblaciones negras que habitaban originariamente esos barrios, ocasionando violentos conflictos.

Gueto vs. Boca

Si la homosexualidad emerge de las sombras del dominio de lo no dicho, lo hace paradójicamente al precio de la luz: [32]

> Dentro de la visión psiquiátrica dominante, la clasificación de la homosexualidad entre las perversiones (...) ha conservado toda su fuerza hasta los años '60. La decisión adoptada por la Asociación Psiquiátrica Americana en 1974 de no considerar la homosexualidad como una perturbación mental, es un acto simbólico que marca la inversión de las relaciones de fuerza entre las diferentes teorías de la sexualidad. Pero, además, esa inversión se ha operado en favor de una visión que ha naturalizado el fenómeno homosexual (Pollak, 1983).

Efectos de esta "naturalización" se sienten en los cuerpos: el prototipo

caricatural de “loca” cede paso al paradigma de una “identidad gay”, redefinida por los militantes homosexuales “liberándola de la imagen que hace del homosexual, en el mejor de los casos, un hombre afeminado, en el peor, una mujer ‘fallida’ ”. Como reacción contra ese estereotipo, el hombre “hiperviril” o “macho” pasó a ser el ideal: pelo corto, bigotes o barba, cuerpo musculoso.[3] Así, prosigue Pollak:

> Mientras la cuestión de la emancipación de los heterosexuales no se vincula, con frecuencia, a la diferenciación de los roles masculino y femenino, la emancipación homosexual pasa actualmente por una fase de definición muy estricta de los términos de la identidad sexual.

El encierro en los límites de gueto trae aparejado cierto mimetismo, en aras de la afirmación de una identidad homosexual, que regula, modela

---

[3] Seymour Kleinber (1979) interpreta así esta “insensible búsqueda de masculinidad”: “Antiguamente, la duplicidad de las vidas escondidas encontraba alivio en el comportamiento afeminado excesivo y caricatural”. Ahora, en cambio, “la masculinidad es la única virtud verdadera: los demás valores son despreciables. Y la masculinidad no es, en este caso, ninguna noción filosófica o un estado psicológico; no está siquiera vinculada moralmente al comportamiento. Ella redunda exclusivamente en el glamour de la fuerza física”. La consecuencia práctica de este cuadro sería, a su juicio, la progresiva impotencia registrable en los saunas *gays*.

Por su parte, Blachford (1981) ve, en este fenómeno de “masculinización del mundo *gay*”, la permanencia de la dominación masculina, propia del orden global, en la subcultura homosexual. A partir de 1970, “el nuevo estilo masculino (...) pasó a ser la forma dominante de expresión en la subcultura. El nuevo ‘rol homosexual’ prohibió o ciertamente limitó el afeminamiento”. Ello se traduce en expresiones discriminatorias del tipo: “yo soy *gay*, pero vos sos *marica*”. Consecuentemente, “homosexuales afeminados van a ser estigmatizados por homosexuales más ‘normales’ ”.

y disciplina los gestos, los cuerpos, los discursos.[4]

En el caso del Brasil, la inexistencia de un proceso de concentra-[33]ción residencial homoerótica se corresponde con un desarrollo todavía no monopólico de las formas de homogeneización orientadas al *gay* macho. Aunque esa tendencia a la uniformización tenga su peso, la homogeneidad androginizante resulta aún, en medio del multimorfismo de las homosexualidades brasileñas, un objetivo remoto. Peter Fry llega a vislumbrar un avance del modelo "*gay* igualitario" como efecto del mayor peso de las clases medias urbanas democráticas en la vida social. Sin embargo, ese gradual desplazamiento de las formas "populares de figuración de los géneros homosexuales no parece proceder de una forma lineal. Por el contrario cierta "resistencia de la *loca*", similar a la encontrada por Hocquenghem[5] en Barcelona,

---

[4] Patricio Bisso (1984) pinta una divertida descripción del gueto gay de la calle Castro, en San Francisco: "En los últimos años parecen haberse establecido en el universo gay tres modelos, modelos éstos que deben ser seguidos a pie juntillas, bajo pena de sufrir la condena de la terrible ley del hombro frío (la ley del hombro frío consiste en [33] que, si uno entra a un lugar y no esta vestido igual que el resto, todas instantáneamente le dan la espalda y, de repente, uno se siente en el medio de un iceberg de hombros de hielo). Los tres modelitos para esta temporada son: a) leñadora; b) fortachona; c) estrellita (sigue la descripción de los atuendos). Ahora, no piensen que entre ellas se anden mezclando, no, para nada. Por ejemplo, si una c) estrellita entra en un bar lleno de b) fortachonas, no hay otra: zácate, ahí viene la ley del hombro frío. Las únicas que circulan libremente por los dos ambientes parecen ser las a) leñadoras".

[5] En su descripción del ambiente de Barcelona, Hocquenghem (1980) percibe un clima carnavalesco parecido al brasileño: "No existen homosexuales en Barcelona (...) Lo que se ven son los militantes del frente homosexual catalán, vestidos de jeans, barbudos y que encuentran a los travestis 'apolíticos' (...). Pero en la calle... sólo se ven maricones, machos ambiguos, gigolós abiertos, militares y turistas". Hocquenghem

contribuye a retardar, como un factor no despreciable, la imposición de la nueva subjetivación identificatoria.

Así, episodios pintorescos, como la popularización del travesti Roberto Close[6] —elevado en 1984 al rango de "modelo de mujer nacional"—, estarían expresando, al tiempo que su obvia apropiación consu-[34]mista, la creciente presión de una masa de travestis también creciente. Esa "explosión" del travesti brasileño parece indicar, asimismo, que el gay liberation de la década del 70 no benefició tan sólo a los militantes entendidos, sino también a las denostadas "falsas mujeres" —diferenciarse de las cuales había sido, paradójicamente, uno de los primeros objetivos de los gays concientizados.[7]

---

constata "una resistencia de la 'loca latina', tradicional detentora de una cultura vigorosa y sólidamente arraigada en los muelles de los grandes puertos mediterráneos, y que se opone al modelo anglosajón de responsabilidad y de afectación liberada".

[6] En una entrevista inaugural, concedida en 1981 a la revista Close —de la que tomó su seudónimo—, Roberta Close, en un debate con otros travestis, participa de la defensa reivindicatoria del gremio. Simone es la más vehemente: Yo soy travesti y soy prostituta. No estoy en eso porque quiera, sino porque fue la única forma que encontré para ser aquello que siempre quise, una mujer de amor. ¿Quién va a darle empleo a un travesti? Nadie. Hay una terrible discriminación en ese aspecto, que a las autoridades no les importa. Los travestis están al pie de la pirámide de las minorías segregadas". Roberta Close explica: "A veces algunos hombres no salen con una por miedo o prejuicio. Pero sólo tienen miedo o son prejuiciosos si están con un amigo o con la novia. Si no, seguro que algo pasa (...) Cada uno tiene el derecho a ser lo que se le antoje, y eso debe ser respetado".

[7] No sería pertinente aplicar a las modalidades de relación homosexual vigentes en las urbes brasileñas moldes categoriales fabricados en las metrópolis del Primer Mundo. Ploegmakers y Perruchot (1982) achacan a ese desfasaje el fracaso de los grupos de "afirmación homosexual" brasileños, cuya preocupación por establecer un para-

En las “regiones morales” brasileñas, esa resistencia de las locas suele asumir aristas cortantes. Fue a navajazo limpio —advierte Gaspar (1984)— que los travestis desalojaron a las prostitutas de las veredas de la avenida Atlántica en Río de Janeiro, contiguas a la “Bolsa de Valores” del narcisismo playero.

Cabe, en un esquema provisorio, comparar dos cuadros situacionales diferentes:

1) En el caso del *gay ghetto* norteamericano, la territorialidad perversa se vuelve también residencial; sus instituciones no son ya apenas lugares de esparcimiento, sino también posiciones económicas y políticas. A medida que se van delimitando con más nitidez sus confines espaciales, la identidad *gay* asume contornos cada vez más totalizadores.

2) En el caso de las *bocas* paulistas, el territorio es antes un punto de flujo y deambuleo que un lugar de residencia fija; en él los *gays* coexisten, codo a codo, con otros tipos de marginales, sexuales o no.

Esta disidencia se revela también en el plano semántico. *Ghetto* evoca las comunidades minoritarias y conlleva una fuerte carga de “nacionalismo”. *Boca*, en cambio es un lugar de emisión de flujos, que se asocia a cualquier ilegalismo no exclusivamente sexual (así, “boca de fumo”: lugar de tráfico de marihuana; “boca de oro”: sitio de compraventa de

---

digma de “identidad gay” choca con cierta “tentación hedonista... tan densa que se la siente vibrar en el aire”. Notan que “en el centro de Río, palabras como ‘gay’ u ‘homosexual’ no sirven sino como contraseñas que llevan a prácticas multiformes”.

joyas robadas, etc.) Algunos puntos de emisión suelen ser también puntos de fijación en la red circulatoria: trátase, literalmente, de los *puntos* donde travestis, *michés* y prostitutas exhiben sus encantos.

Los reparos que la aplicación acrítica de la noción de *gay ghetto* de Levine suscita tiene que ver no solamente con la operación de modelización que esa especie de contrabando conceptual acarrearía, sino también con desemejanzas reales entre los medios homosexuales norteamericanos y brasileños. Si bien la existencia pura y simple de un *guetto gay*[35] paulista no puede ser sostenida, la palabra *ghetto* —considerada en su faz meramente descriptiva— tiene la virtud de haber sido ya incorporada a la jerga del medio homosexual local. El uso del término permite, además, trazar cierta distinción (espacial y subculturalmente verificable) entre las redes de circulación homosexual y las restantes sociabilidades de la zona. Al centrarse en las poblaciones masculinas que intercambian servicios sexuales en un área difusamente delimitada, la acepción ha de posibilitar, de paso, abarcar un segundo movimiento de espacialización. Si el requisito de "concentración residencial" no se verifica en grado significativo, el desplazamiento de la "casa" al "centro" ha de implicar "micro–migraciones" de los involucrados en el circuito, que afectan particularmente a los prostitutos que provienen del suburbio; circunstancia acentuada por el nomadismo característico de la deriva homosexual.

Por otra parte, esta modalidad de circulación podrá favorecer la aparición de "subguetos" o de pequeñas áreas de concentración y encuentro de los adeptos a las prácticas homosexuales en diferentes puntos de la ciudad. Un *entendido* evoca ese proceso:

> Al final de los años ‘50, había un grupo de *locas finas* que se reunían en una casa de Cantareira, todas vivían más o menos por ahí. Acostumbraban salir a *levantar* en un cercano y populoso barrio obrero, Santana. Iban todas el sábado a la noche a una pizzeria que quedaba en la calle principal de Santana. De hecho los chicos de la zona sabían que podrían encontrar *maricas* allí. La transacción era exclusivamente sexual, nada de enganches afectivos, el domingo las *locas* se contaban las unas a las otras las aventuras de la víspera. Era posible hacer varios *levantes* por noche. Prácticamente, se *levantaba* —y creo que se *levanta*— por toda la ciudad.

Al pensar la expresión gueto gay, nos estaremos refiriendo, entonces, a los sujetos intervinientes en las transacciones del mercado homosexual y a los lugares donde las actividades relacionadas con su práctica se ejerzan consuetudinariamente. Ese uso de la expresión abarcará, en primera instancia, el área estudiada —pero su campo de resonancia se ha de extender a los desplazamientos de las poblaciones que lo conforman.

Esa noción de gueto, a diferencia de la enunciada por Levine, no podrá tener límites geográficos ni “étnicos” demasiado precisos. Ella deberá fluctuar y nomadizarse[8], acompañando los movimientos reales de las redes relaciónales que aspira significar.

---

[8] Deleuze y Guattari, en el *Traité de Nomadologie* (1980), contraponen la localización, propia del espacio nómade, a la delimitación característica del espacio sedentario: “El nómade, el espacio nómade, es localizado, no delimitado”. Por un lado, “el nómade tiene un territorio, él sigue los trayectos rutinarios, va de un punto al otro, no ignora los puntos”. Pero esa ambulación entre puntos no es principio, sino consecuencia de la deriva nómade: “Aun cuando los puntos determinan los trayectos, ellos no están estrictamente subordinados a los trayectos que determinan, a la inversa de lo que sucede con el sedentario” (p. 471).

[37]

TRANSFORMACIONES EN EL ESPACIO URBANO: EL GUETO GAY PAULISTA ENTRE 1959 Y 1984

VISION DE SAN PABLO A LA NOCHE

Poema antropófago con narcóticos

(fragmento)

Maldoror en copas de alta marea
en la calle San Luis mi corazón mastica un trecho de mi vida
la ciudad de crecientes chimeneas, ángeles lustrabotas con su jerga, feroz
en la plena alegría de las plazas, niñas desarrapadas
definitivamente fantásticas
hay una floresta de víboras verdes en los ojos de mi amigo
la luna no se apoya en nada
yo no me apoyo en nada

Roberto Piva (1963)

PERIODO 1959/1979

El gueto homosexual en 1959

Hacia 1959, el área de ocupación homosexual del centro de la ciudad de San Pablo tenía —registra el sociólogo Barbosa Da Silva— la forma de una gran T formada por la confluencia de las avenidas San Juan e Ipiranga, y cuyos límites más generales estarían dados por los cines Oasis y Art Palacio y el inicio de la avenida San Luis. Con epicentro en

las manzanas aledañas a la Plaza de la República, el perímetro incluía una abigarrada variedad de esquinas, plazas, bares, confiterías, cines y baños públicos, extendiéndose a estaciones de ferrocarril, terminales de ómnibus, etc. Llama la atención la superposición parcial del área homosexual con algunos sitios de diversión de prostitutas y delincuentes, mencionados por el [38] ex “Rey del Crimen” Hiroito Moraes Joanides en su crónica autobiográfica del submundo marginal de la época. Así, los lúmpenes se encontraban con las locas en las tinieblas del cine Oasis y con las lesbianas en las mesas el restaurante Papai (plaza Julio Mesquita). Ni el criminal ni el sociólogo dan cuenta de estas oscuras convergencias. Preocupa al segundo, antes bien, determinar “los individuos que hacen parte de la categoría social homosexual”. Conforme al criterio “sexo”, los divide en: homosexual pasivo, homosexual dual, homosexual activo.

Los pasivos “son aquéllos que durante el acto sexual desempeñan roles sexuales que pueden, en el contexto de la relación, ser asimilados a los femeninos”. Estos homosexuales se dividen, a su vez, en dos “especies”: en primer lugar, “aquéllos que no sólo representan durante el acto sexual el papel pasivo, sino que también tienen, en otras situaciones, la preocupación por demostrar un comportamiento construido según estereotipos y patrones del personaje femenino (travesti)”; en segundo lugar, “aquéllos que sólo desempeñan papeles femeninos durante el acto sexual, pero que en otras situaciones de la vida exteriorizan el mayor número posible de actitudes tenidas por ‘masculinas’”.

Los homosexuales duales, prosigue Barbosa da Silva, “desempeñan en el acto sexual tanto el papel femenino cuanto el masculino; y se comportan, en general, según patrones de comportamiento ‘masculi-

nos'". Por último, los activos "representan exclusivamente roles masculinos en la relaciones sexuales; pueden ser considerados, en su totalidad, subjetiva y externamente, como 'masculinos'".

A pesar de tan detallada clasificación, Barbosa da Silva excluye a los activos —para referirse sólo a los pasivos— de los marcos del "grupo homosexual", cuyas virtudes socializadoras exalta:

Es en el grupo que los homosexuales se inician y son clasificados, pierden sus inhibiciones de vivir y mostrarse como homosexuales, aprenden a desfilar, a usar ropas femeninas, así como medios de atracción y defensa del compañero sexual. En suma: representa para el homosexual un punto de apoyo psicosocial y moral; le ofrece seguridad, mayor confort, perspectivas de tener una vida organizada con centro de intereses y valores propios. Si el grupo no explica totalmente la diferenciación de la personalidad del homosexual en plano biopsicológico, es la agencia sociocultural por excelencia que selecciona, regula y orienta los ideales de vida del homosexual pasivo (sic).

¿Como puede entenderse esta restricción de Barbosa da Silva al homosexual pasivo en el agenciamiento del "grupo homosexual"? Probablemente, los activos y duales —si bien incluidos en la clasificación de homosexuales— no serían sujetos del grupo homosexual en la medida en que sus actitudes masculinas los confundirían con los varones heterosexuales. La exclusión practicada por el autor es, por lo tanto, coherente con sus pos-[39]tulados iniciales, que apuntaban a dividir "el grupo social global en dos semipoblaciones exclusivas: la heterosexual y la homosexual".

Si la restricción de Barbosa da Silva ilustra bien los riesgos que

partir de una visión “exclusiva” del “grupo homosexual” conlleva, ella es, en otro sentido, casi premonitoria: anticipa, a su modo, las modernas lucubraciones acerca de la “identidad homosexual”, que habrían de consolidarse definitivamente a partir del *gay liberation*. Pero, a diferencia de la identidad *gay* —que pivoteará en torno del personaje que B. de Silva denomina *homosexual dual*— el prototipo escogido era, en la época, el *pasivo*.

¿Cómo se procesa, en el gueto homosexual paulista, ese desplazamiento?

Historia del gueto 1959/1979

Para tener una visión global de la historia del gueto *gay* paulista, desde la descripción de Barbosa da Silva hasta la década del ‘80, recurrimos al testimonio de Clovis. Clovis se define como *gay*, tiene 42 años (aunque suele revelar menos), trabaja en investigación de mercado y frecuenta sistemáticamente el “mundo de la noche” paulista desde principios de la década del ‘60.

En el corpus de la entrevista de Clovis, se intercalan otros materiales: el testimonio de Rolando —escritor de clase media, 53 años, frecuentador de las redes homosexuales desde hace más de tres décadas— y trechos de un poco difundido artículo de Antonio Bivar, “El paraíso *gay*, San Pablo”, claro, revista *Especial*, febrero de 1980. Bivar fue un protagonista directo de los hechos.

TESTIMONIO DE CLOVIS

1960–65

“Un poco antes de la década del ‘60, yo vivía en Santos con mi familia. Tomaba el tren Santos/Jundiaí, que no tenía tanto control con los menores, para ir a pasear por el gran centro. Yo sentía una gran fascinación por el mundo *gay*, quería saber cómo era, dónde quedaba. Llegaba a la ciudad escuchando: es en la calle San Luis, en la esquina de Ipiranga y San Juan. Asediaba esos sitios, con la fascinación de un adolescente por los lugares de los adultos.

“En aquella época aún no podía definirme como homosexual, no tenía la conciencia que tengo ahora. Andaba por los 14, 15 años. Todavía no existía la galería Metrópoli, pero en el lugar donde sería construida había ya dos bares frecuentados por homosexuales: el Barbazul —más refinado, con habitués mejor vestidos, de saco y corbata— y el Arpege [40]— más ordinario, no tenía mesitas sino sólo un mostrador.

“La indumentaria de la época era saco y corbata, incluso entre los *gay*. En algunos sitios frecuentados por gente más joven, se admitía una ropa más sport. En varios bares, se daba una fusión entre *gays* y gente de teatro. Había también casas de té, como la Vienense, que aún subsiste, frecuentada por parejitas, al final de la tarde, comienzo de la noche. San Pablo ya era una gran ciudad: los marginales pululaban. Los *michés* paraban sobre todo en la puerta del cine Itapira. No obstante, se imponía cierto toque de distinción entre las personas, en el *levante*.”

Represión policial

“Ya en aquel entonces circulaban noticias de represión policial. Determinados lugares muy copados por homosexuales de modales ampulosos, demasiado evidentes, padecían el acoso de la policía. Los policías irrumpían pidiendo documentos y producían una dispersión, una salida, un éxodo del gueto. La cosa estaba ya bastante desatada.

“Pero los lugares no cambiaban sólo a raíz de la represión, sino también por causa de la moda. Un poco de cada cosa, el *gay* tiene esa manía de hartarse de los lugares, le gusta la novedad. El pretexto y el fastidio de la represión era algo que impulsaba más ese deseo de cambio.”

Boca do Lixo

“Existía en ese tiempo de la *Boca do Lixo*, que comenzaba en la esquina de San Juan e Ipiranga, y se extendía del otro lado de la avenida San Juan. No llegué a frecuentar mucho esa área. Tan sólo conocí un bar característico, el Ponto Chic, frecuentado por bohemios pero también por *gays*, que a esas mezclas nocturnas se incorporaban.

“Esa contigüidad con la marginalidad siempre la hubo. Pero no tengo noticias de que la locas estuviesen integradas al mundo autónomo de la prostitución (que es lo que era la Boca do Lixo hasta fines de la década del ‘60). Estaban contiguos, pero no se confundían. Muy cerca uno del otro, pero sin mixturas.

“El travesti era algo muy raro en la época, al menos en la calle.

Generalmente, se limitaban a los teatros, a las boites. De tan discretos, pasaban desapercibidos."

(ROLANDO: "En la década del '60 los chicos, cuando cobraban, era más para comer, cosas de ese tipo. Muchachos muy cariñosos, que hasta llegaban a entablar relaciones más duraderas. Muchas veces venían del suburbio o de la clase más baja. Haciendo gala de cierta sensibilidad, querían estar al día con determinadas películas o discos, para tener de qué [41] hablar en el ambiente de la época, que era muy intelectualizado. Actualmente, con la sociedad de masas, los pendejos perdieron su jerga creativa. Hoy en día sólo quieren una moto y gruñen: *Legal*, *tudo bem*.

"Entonces el gueto no era algo homogéneo, había tipos de los más diversos, sin esa cara de sociedad anónima que hoy impera. Noches con más de mil personas de todas las edades y estilos. Ahora el centro se desparramó.

"En aquella época, entre los mismos homosexuales, la cosa se dividía entre las *maricas* (afeminadas) y los *bufarrones* (viriles). Me acuerdo de unos tipos que paraban en el Arpege y enfrente del cine Itapira, que no era esa bazofia que es ahora. Una vez, había un desfile de adolescentes con banderas por la avenida San Juan. Dos bufarrones —de ésos que buscaban chicos para cogérselos— se decían el uno al otro: 'Date cuenta lo criminales que somos, lo que hacemos con esa juventud'; era una manera de decir que a los muchachitos les gustaba, sin sentir culpa: tenían, primero, que tratarse como corruptores. Ese universo de la compraventa es un universo de culpa".)

CLOVIS 1965–1970

"En la segunda mitad de la década del '60 hay un gran acontecimiento, que es la inauguración de la galena Metrópoli. Ella fue concebida como un espacio arquitectónico, urbanístico. Pero ya cuando estaba en construcción, las maricas decían: vamos a invadir ese espacio, va a ser nuestro, va a ser un gran loqueo toda esa galería.

"Los grupos de locas eran más sólidos entonces, menos endebles que ahora. Se estilaba reunirse en los departamentos y salir, de tanto en tanto, a dar una vueltita. Había un trato más íntimo, con visitas y fiestas en las casas.

El miché era ya una constante de la época, pero mucho menos que ahora. Eran algunos chicos que cobraban, o pretendían cobrar. La misma postura machista que hoy en día, pero en mucha menor cantidad. Sin tanta violencia, asaltos, robos....

En esa época comienza a aparecer el término 'entendido', usado por la vanguardia teatral, para distinguirse. Hoy casi no se lo usa, ha sido reemplazado por gay".

Represión

"El golpe militar del '64 tarda en hacerse sentir en la zona; 1966/67 fue el auge de la galería Metrópoli. El efecto del golpe empieza a sentirse sólo a partir de 1969. Ahí se lanza una serie de razzias masivas. Cerraban los tres portones de la galería, y en carros de asalto y ómnibus llevaban pre-[42]so a todo el mundo. Eso consiguió disminuir la concurrencia, y la galería entró en decadencia".

(ROLANDO: “Galería Metrópoli en la década del ‘60. Estaba lleno de muchachos que te chistaban, no querían dinero, querían sexo.

Los ‘60 fueron años muy libres, sobre todo entre el ‘66 y el ‘68. Bandas y bandas deambulando o recostados en los autos. Cuando Sartre vino a Brasil se la pasaba la noche entera tomando whisky en la Galería. Había todo un universo de muchachos a la deriva. Ahora, en cambio, están fijos como postes en el cordón de la vereda, y sólo agarran viaje si estás con coche. Pendejos del suburbio que aceptan los fetiches de la clase media como algo incuestionable. En los años ‘60 la mayoría no era así, eran más libres, más abiertos. Eso, inclusive, se correspondía con una mayor rigidez familiar. A muchos los echaban de la casa y no se amargaban, entendían que la razón estaba de su parte. ¡Cuántos muchachos vivieron en mi casa! Actualmente eso es imposible, porque te roban”).

(BIVAR: “1967: el punto álgido de la vida *gay* paulista era la galería Metrópoli. Llena de bares, boites, cabarets, flippers, galerías de arte, librerías, escaleras mecánicas, etc., la galería juntaba no sólo al mundo *gay*, sino también a los intelectuales, artistas, poetas, delirantes, suicidas, prostitutas, gigolós, madamas, músicos, más la *bossa nova*, el jazz, el rock, el tropicalismo, la psicodelia, el alcohol, las drogas y, claro está, la policía.

“A pesar de que, antes de 1967, en un tiempo careta, había pilas de travestis, locas irremediablemente escandalosas, hermafroditas, etc., la tónica *gay* era tapada y no asumida. Era una sociedad secreta, *entendida*

“La galería Metrópoli tuvo su apogeo y caída en el ‘68, cuando, en ocasión de la visita de la reina Isabel al Brasil, la policía, para limpiar la

ciudad de sus criaturas indeseables, arrestó a medio mundo e instaló la *pálida*, como si repentinamente la reina fuese a irrumpir en la galería".)

CLOVIS 1970–1980

"Una vez vaciada la galería Metrópoli, sobrevino el auge de la calle Néstor Pestana. Los 70 fueron los años del movimiento hippy, *underground* que los *gay* absorbieron. Sin ser un lugar netamente *gay*, ellos lo coparon. La calle Néstor Pestana estaba llena de gente que fumaba marihuana, curtía LSD, se maquillaba con rouge verde, purpurina en el pelo, plumas en la cabeza. Entonces, una gran represión fue lanzada, dirigida, al parecer, más contra el tráfico de drogas. Buscaban estupefacientes y con esa excusa fueron espantando a los homosexuales y limpiando la locura del lugar. [43]

"A esa altura ya aparece claramente el *gay* como personaje. Fue un cuestionamiento de los valores burgueses, un hartazgo de lo convencional. Toda una masa que se volcó a lo alternativo: artesanía, artes... Ello sucedió antes de que apareciese el movimiento *gay* propiamente dicho. En verdad, estaba todo mezclado. El movimiento era contestatario y el *gay* se le montaba encima.

"A lo largo de toda esa época se mantuvo una diferenciación social muy clara. Lugares como la calle Néstor Pestana y el Largo de Arouche —que ya empezaba a ser copado por los *entendidos*— eran curtidos por gente de clase media. Seguía existiendo, mientras tanto, el foco más pobre, más lumpen, de la esquina de S. Juan e Ipiranga y la plaza de la República.

“Quien daba las directivas en el mundo *gay* de clase media, era la vanguardia teatral, más intelectualizada. Ellos acabarían imponiendo el nuevo patrón *gay/gay*

“Pero esa ideología *gay/gay* fue rápidamente neutralizada, como está pasando ahora con la moda *gay macho*. Lo que desapareció con la generalización de la moda *gay*, fue esa tendencia intelectualizante culturosa, esa preocupación de los primeros *entendidos* por la distinción, por lo sensible. Todo eso se terminó y dio paso a la banalidad, a la frivolidad, a la postura antiintelectual.

“El pasaje de *marica/chongo* a *gay macho* fue bastante radical. Antes, una buena parte de las *locas* trataba de ser más mujeres para atraer a los machos. Hoy, en cambio, los chicos que quieren atraer tipos no afeminados creen que deben ser más masculinos para conseguir amantes aún más masculinos. Entonces, el *gay macho* quiere ser más viril, no para atraer a las locas muy afeminadas, sino para seducir al que se las da más de macho. Hay una preocupación tan grande de los *gays* por meterse con tipos de apariencia masculina, que si a alguien se le da por loquear o es muy mujer, no tiene prácticamente chance de coger en esos ambientes *gays*.

“Esa situación es curiosa, uno podría preguntarse qué pasa cuando un *miché* tiene que vérselas con una *loca* hombruna. Se me ocurre que los *michés* incorporaron inconscientemente un patrón rentable para ellos. Parecen más machos que el más heterosexual de los hombres, son casi caricaturescos en su masculinidad. Descubrieron que siendo así, tiene más posibilidades de comercializarse.”

En un primer análisis, se identifican dos grandes niveles:

1. *territorial*: se refiere a los desplazamientos espaciales —que ya han sido tratados—, debidos a la intervención policial, las modas, la lógica del microcapitalismo de los bares *gays*, etcétera. [44]
2. *categorial*: invoca variaciones en los sistemas de clasificación en uso y en los paradigmas comportementales derivados de esas modificaciones.

Ambos niveles se interpenetran: en buena parte, las divisiones espaciales toman sentido en función de las divisiones categoriales. La adscripción a sistemas de valores sociales —del tipo: "el *gay* es de la élite culta"— parece ser, de manera general, interna a los propios modelos. Así, los *gays* se identifican manifiestamente con cierta "clase media intelectualizada"; las *maricas* y los *chongos*, desde ese punto de vista, quedarían del lado del "populacho".

Llama la atención una suerte de "inversión lógica". Si en la dinámica de sistema "jerárquico" la sumisión de la *marica* al *chongo* era manifiesta y abierta, en el nuevo sistema, que se jacta de "igualitario", esa sumisión resulta formalmente criticada. No obstante, tal crítica no parece implicar una defenestración revolucionaria del macho. Aun cuando los extremos caricaturales del machismo sean desalentados, ¿no se trataría, en realidad, de una suerte de "interiorización" del prototipo masculino? O sea, ya no se buscaría someterse ante el macho, sino "producir" en sí mismo cierto modelo *gay* que pasaría, entre otras cosas, por un rechazo de la "mariconería" y por una defensa —aunque retórica— de cierta pretensión de masculinidad.

Esta autoproducción de virilidad no ha tenido, al parecer, resultados prácticos tan felices cuanto los propalados: así, la persistencia del

prototipo hipermasculino entre los michés parece marcar los límites de* esta curiosa reversión. “La inversión de la inversión” proclamaríamos con Cadillac, un travesti de *Cobra* (Severo Sarduy, 1974), que se opera, no para volverse mujer, sino para convertirse en macho. Podría esbozarse, de paso, una singular trayectoria: la discreta reivindicación del “homosexual pasivo”, deslizada casi solapadamente por Barbosa da Silva en 1959, a la defensa de la “virilidad *gay*” que algunos de los descendientes de los épicos *entendidos* de la vanguardia del 70 parecerían dispuestos a asumir.

PERIODO 1979/1984
El “destape” gay

Los ecos del “desbunde” (literalmente, “descule”: versión tropical del “destape” español y del “coming out” americano) resuenan como una música: modulaciones de voces aún vigentes —Ney Matogrosso, Caetano Veloso, Gilberto Gil...— y otras algo olvidadas —como el conjunto musical y teatral de los Dzi–Croquetes con su androginia de combate (Lobert, 1979)— esconden la irresistible ascensión del *gay*.[45]

En lo que hace a la expansión del gueto, el *destape* surge con vigor hacia 1979, siguiendo los compases de la “apertura” política concedida por el gobierno militar de entonces. Ese masivo *out of the closet* tiene un epicentro: el Largo de Arouche, donde —narra Antonio Bivar— “la efervescencia era total”:

> Del lado derecho (entrando por la avenida Vieira de Carvalho) están los bares con mesas en la calle. El *décor* recuerda un poco to-

dos los muelles del mundo, en su *passe*: la iluminación es de luz negra y la música de discoteca. La clientela, ruidosa, mezcla todos los sexos, tendencias y edades, oscilando entre los 8 y los 80 años. Del lado izquierdo del Largo, en la amplia calzada enfrente a los tradicionales puestos de flores, un ala más joven y bastante *avant–garde* se reúne en grupos en la vereda, en los mostradores de los bares y cafés al paso, y ríen, discuten, chusmean (Gilson —que es del Amazonas y *expert* en computación, cuenta, en una rueda de amigos del 'trabajo' que hizo para la *Pomba Gira*[1]...) son animados, modernos, son la *new wave gay* de San Pablo: de los varios estilos de corte de pelo a uno que otro aro en la oreja, a los modelitos (fueron los primeros en vestir sandalias en el verano y *anorak* en la media estación).

Aunque lo que más llamase la atención fuese la emergencia de esta *nueva onda gay*, el Largo de Arouche constituía un espacio considerablemente democrático, donde coexistían —con sutiles e inestables demarcaciones— *gays*, travestis, *maricas* del suburbio, prostitutas, etc. El heteróclito abanico de las homosexualidades se desplegaba en la plaza:

1980: el universo *gay* es hoy vasto y poblado por tipos que van desde el travesti furioso (...) hasta el *gay macho*, que es el extremo opuesto. El *gay macho* rechaza, hoy, la vieja y neurótica superidentificación con las mujeres (...) En pocos años pasaron de la esclavitud a la feminidad que nunca alcanzaron, a una masculinidad que, ellos lo saben, jamás alcanzarán (...) Los machos y los travestis son

[1] *Pomba Gira*: divinidad del panteón afrobrasileño, que encarna una exacerbada sensualidad femenina.

los dos extremos que iluminan el vasto centro *gay*. Están: las *tías*, los chicos y las chicas que vienen de los barrios y suburbios en busca de algún 'mango' o de algún reflejo de las luces de la ciudad; las 'locas' de todas las edades que hacen el género *jeune fille*; los que están a la caza del verdadero amor: los que sólo creen en el dinero, etc., y los *mutantes* (como la deliciosa Sharon Tate que nació "Aderbal" y ya pasó por varias encarnaciones hasta llegara 'Sharon').

El mismo cronista ve así el "perímetro *gay*", "donde pulsa el corazón de la cosa":

De la calle Mayor Sertorio, con el *trottoir* de travestis (...), pasamos por la '*Boca do Lixo*' (imperio de las mundanas) y salimos a la avenida Ipiranga. Una vuelta por la avenida San Luis —otrora elegante y arbolada, hoy pasarela del *gay quiet quality*—, un paseo por las peatonales y un *look* en la esquina del pecado que es el cruce de las avenidas Ipiranga y San Juan (los más sofisticados que no quieren —pero no consiguen dejar de— dar una vueltita, aunque sea rauda, por ahí, ya inventaron hasta un nombre: 'el síndrome de la esquina'). Desde ese punto crucial, el tu-[46]rista sube un poco y evita —o cruza— la Plaza de la República —donde suelen ocurrir asaltos e incluso crímenes, e impera el *bajo gay*—, y llega a la bonita avenida Vieira de Carvalho, llena de edificios *art–déco* y cuartel general del *gay* '*madho*' y del *gay* 'ejecutivo', en fin del *gay* aparentemente serio: todos usan bigotes (símbolo de clase, statuts y masculinidad) y se visten con una sobriedad que roza lo conservador, de tan discretos.

El “operativo limpieza”

El paraíso pintado por Bivar en el verano del ‘80 marca el punto culminante de la explosión gay en el centro de San Pablo, que fue prácticamente copado por masas de maricas, gays, travestis, marginales, chongos, prostitutas... Pero esta invasión afectaba un punto particularmente sensible del tejido urbano, ya que el Largo de Arouche —circundado de edificios de clase media y algunos restaurantes de lujo— y su prolongación, la avenida Vieira de Carvalho, constituyen una especie de “corredor burgués”, que ha funcionado históricamente como frontera y, al mismo tiempo, barrera de contención a la expansión de la zona de baja prostitución conocida como Boca do Lixo. Es justamente de ese vecindario de donde provendrá, en buena medida, el apoyo social con que contó el operativo policial de “limpieza del área”, conocido como “Operativo Richetti”.

Al principio, la resistencia no pasó de quejas anónimas y rutinarias violencias policiales, sobre todo contra travestis. El artículo de Bivar es de febrero. En abril, el diario O Estado de S. Paulo desataba una vocinglera campaña, llamando a luchar contra el peligro andrógino. Simultáneamente, portavoces policiales proponían erradicar los travestis de los barrios residenciales y confinarlos en áreas seleccionadas de la ciudad. Para comandar la operación, es convocado un siniestro personaje, que se vanagloriaba de haber expulsado a las prostitutas de San Pablo e implantado una zona prostibular en Santos: el comisario José Wilson Richetti.

El operativo se desata con intensidad a mediados de mayo de 1980, con el apoyo estratégico de comerciantes y vecinos del área. Estos

últimos no se limitaban a protestas pasivas: solían arrojar bolsas de excrementos y botellas vacías contra los gays del Largo. La policía apelaba, mientras tanto, a recursos más efectivos:

> Durante las semanas iniciales, las embestidas de la policía ocurrieron en forma masiva, simultáneamente en diferentes regiones del centro, en horarios disímiles que iban desde las cuatro de la tarde hasta las cuatro de la mañana, llegando a arrancar gente de dentro de los taxis. (...) Desde entonces, coches sin chapa o carros de asalto rondan sistemáticamente el centro o estacionan en puntos claves como el Largo de Arouche, llevándose a quien no tenga cartera de trabajo al día. "Precisamos expulsar de las calles los pederastas, marihuaneros y prostitutas", declara Richetti (Trevisan, julio de 1980). [47]

Los métodos para limpiar el área de indeseables fueron extremadamente contundentes:

> El propio Richetti (...) da puñetazos en las espaldas o en la cabeza de las mujeres que dejan la prisión (...). Un travesti relata cómo Richetti (...) abrió el cajón de un archivo y lo cerró violentamente, aplastándole los senos (...). En la esquina de Rego Freitas y Mayor Sertorio, efectivos policiales intentan arrancar la dentadura de un travesti, para apoderarse de la gillette ahí escondida. Como él jura a los gritos que sus dientes son naturales, lo muelen a palos y lo tratan de mentiroso.

En apenas una semana, 1.500 personas son detenidas, de las que sólo el 0,8 por ciento fueron sumariadas, Richetti declara que la violencia

cesará exclusivamente si los comerciantes del barrio lo solicitan. Poco después, un panfleto distribuido en la ciudad censura a los “malos representantes del pueblo”, que “defienden prostitutas, homosexuales, lesbianas, punguistas y otros desocupados”; la diputada y actriz Ruth Escobar es acusada de hacer apología del delito.

Pero la reacción de las víctimas no demora en manifestarse. Después de la prisión de un sociólogo, el Comité Brasileño de Amnistía entra en acción. El comisario Richetti y el secretario de Seguridad son procesados y convocados a deponer ante la Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea Legislativa de San Pablo. Por su parte, los grupos homosexuales, negros y feministas, con el apoyo de estudiantes y trotskistas, se movilizan y llaman a un acto público de protesta, el 13 de junio de 1980.

Marchando por la avenida San Juan, los manifestantes ingresan en el edificio Siglo XX (tradicional burdel) y recorren el gueto de punta a punta, al grito de “Somos todas putas”. Algunas prostitutas se asoman a las ventanas y corean las consignas de los manifestantes. No obstante, cuando la manifestación llega a la plaza prohibida, al son de “El Arouche es nuestro”, relata Trevisan:

> Varios establecimientos, que lucran a costa del dinero de las locas, comenzaron a bajar las cortinas, inclusive el celebérrimo “Caneca de Prata”, cuya clientela de putos clase media, entre incrédula y divertida, espía a las primas pobres a través del vidrio.

A partir de ahí el operativo entra en un ritmo menos vehemente. No obstante, el modus vivendi del área se modifica sustancialmente, ya que la policía no se retira por completo de la zona. Cuenta un miché

veterano, de 35 años:

> Antes, era más lindo, más libre. No había represión policial, documentos, yo apenas si andaba con uno y nada más. Hoy, ando con pilas de documentos y aún así... La policía entró a lo loco en el ‘80, y nunca más salió, nunca se sabe cuándo va a pintar de nuevo; la cana pasa un buen tiempo tranquila y zas, de repente cae con todo y detiene a medio mundo. Te hinchan las bolas, te llevan, te piden un toco de cosas, de documentos....

La fuerza de los machetes disuelve el polimorfismo carnavalesco del Largo de Arouche y acantona a los gays —provisoriamente liberados de la compañía de sus parientes más escandalosos— contra los bares de la estrecha calle Marqués de Itu. En ese desplazamiento forzoso se devela una rutinaria práctica policial que consiste, cuando las razzias, en detener a las locas que se apuestan en las veredas, sin perturbar a las que se glacializan, marmóreas, en la barra, según la fórmula: “loca en el bar, permitido: loca en la calle prohibido” (Grossman, 1983). Puede intuirse algún tipo de “arreglo” en esta (relativa) complacencia policial para con el microcapitalismo del ocio homosexual, muchas veces controlado por la mafia o por la propia policía, como es común en otros países latinoamericanos (por ejemplo, la Argentina).

Saldo del operativo

Los objetivos del “Operativo Richetti”, desde el punto de vista policial, estaban claros: se trataba de “limpiar”—aunque no necesariamente de “extirpar”— los focos marginales de la ciudad. Si bien el aumento de la

criminalidad —sobre todo de “trombadinhas” (pequeños asaltantes callejeros)— fuese invocado como excusa para los procedimientos (cuando es un lugar común que los asaltantes desaparecen mientras dura la acción represiva, para reaparecer en cuanto la policía se aleja), resulta evidente que los principales enemigos eran los travestis y, en segundo lugar, las prostitutas.

De hecho, si el objetivo oficial del operativo fue disminuir la criminalidad en el centro de la ciudad, ésta no cesó de incrementarse desde entonces, a juzgar por las propias estimaciones policiales. Al parecer, la destrucción de las formas grupales de solidaridad territorial (en este caso entre las poblaciones marginales de la zona) favorecería el surgimiento de delincuencias desregladas, de nexos más laxos y potencialmente más peligrosas —desterritorialización de la criminalidad que tendría que ver con la explosión descontrolada de cierta violencia difusa diseminada en la capilaridad del sistema social y que va a desembocar, al decir de Virilio (1976), en la extensión de la improvisation criminelle

En un balance del operativo, en febrero de 1982, Richetti amenaza: “Los patrullajes continúan: los travestis y las prostitutas que lo vayan sabiendo”. E insiste: “Los travestis deben ir a la cárcel; la ley debe punir al travestismo”.

Sin embargo, el comisario distingue dos forma de prostitución, diferenciadas según grados de tolerancia: la “alta prostitución”, ejercida por mujeres en coche o en lugares cerrados, “que no causa clamor público”, y el trottoir o callejeo, contra el que embiste: “Lo chocante es la mujer haciendo la calle, con minifalda, polleras abiertas, provocando a las parejas, [49] faltándole el respeto a los hombres”.

También diferencia al travesti del homosexual: “El homosexual no crea problemas. Es una persona humilde, recatada, sensata y vergonzosa, que sabe cuidar, que no se expone”.

El “Operativo Limpieza” se lleva a cabo aún bajo administración militar. En marzo de 1983, asume el gobierno del Estado de San Pablo el primer gobernador democráticamente electo, Franco Montoro. Cambian las políticas, pero no las ideas. El flamante secretario de Seguridad, Manoel José Pimentel, retoma, en declaraciones a la Folha de S. Paulo (24/08/88), los argumentos de Richetti:

> ... hay que distinguir al homosexual del travesti. El homosexual es un ser pacato —pero el travesti es una especie de subcultura dentro de la homosexualidad (...) Hay homosexuales que trabajan y llevan su vida normal. Los travestis son un grupo reducido, eso explica por qué actúan con extrema violencia. Y para complicar las cosas, según acabo de enterarme, gracias a informaciones de policías experimentados, gran parte de los clientes de travestis buscan el elemento masculino que en ellos hay, no el femenino. Son homosexuales vergonzantes no asumidos, que disimulan su condición adoptando una falsa postura viril (...) Generalmente, los clientes de los travestis son de buena posición, como ejecutivos. El travesti se adueña del secreto de ellos. Estos no son problemas policiales, sino sociales, que de repente se transforman en problemas policiales (subrayado nuestro).

Es interesante apreciar cómo el propio secretario de Seguridad se apropia del discurso gay para legitimar la represión contra los travestis, denunciando la disimulación de sus amantes. Desarrollando el pensa-

miento de Richetti, Pimentel —que desea "una policía *gay* para lidiar con los *gays*"— enuncia, diría Foucault, cierta "verdad del sexo", que, a diferencia de la antigua no pasa por la imposición de la heterosexualidad genital obligatoria, sino por la *asunción* (correcta) de una condición, en este caso homosexual. En el tribunal de esta verdad manifiesta (que evita el "secreto" de los enredos mentirosos), el travesti carga con las culpas de un doble engaño: por un lado, se hace pasar por mujer, siendo anatómicamente hombre; no contento con eso, aún mintiendo su genitalidad, no ejecuta el rol de mujer pasiva que propala, sino el de penetrador activo que su apariencia desmiente.

Tanta inversión en la inversión puede ser irritante. Deslizada, en un encuentro con los activistas *gays*, una alusión a la supuesta homosexualidad "latente" de los policías, ensañados con las siliconas y el lamé, Pimentel habría aducido que sus subordinados eran incapaces de resistir al deseo de agresión que los travestis les provocaban. A la luz de esa constatación, puede interpretarse de qué manera "problemas sociales se transforman en problemas policiales".

MICROPOLÍTICA DEL COMING–OUT

El discurso policial, cuando resalta la diferenciación entre "homosexuales normales" y "travestis marginales", apunta a movilizar una escanción [50] constitutiva del mismo proceso del *coming–out* y que se manifiesta desde un principio: la escisión de clase entre los adeptos del "modelo popular" y los entusiastas del "modelo moderno".

Recordemos el vaticinio de Pollak:

> La ideología del frente común de todos los oprimidos, que intenta demostrar el interés de todas las minorías sexuales por unirse, corre el riesgo de hacerse añicos bajo los efectos de la realidad de la competencia. A todo ello hay que añadir que la solidaridad nacida en la clandestinidad será más difícil de mantener en un grupo con un mayor grado de aceptación social. En un primer momento, la comercialización en torno a la homosexualidad, ha contribuido a aumentar su visibilidad social e indirectamente su cohesión como grupo. Pero, a largo plazo, contribuirá a hacer que aparezcan las divisiones sociales interiorizadas en el medio homosexual, por ejemplo diferenciando los circuitos de ligue y de ocio según el *status* social y el nivel económico. De este modo, el sentimiento de sufrir un destino común, que aglutinaba los homosexuales más allá de las barreras que separan las clases sociales, tenderá a desaparecer.

La articulación de una demanda deseante *gay/gay* de clase media con una demanda económica de consumo, ha de garantizar, en el período inmediatamente posterior, la relativa tolerancia del circuito. Si bien continúan produciéndose esporádicas razzias, esas irrupciones no suelen tener la sistematicidad ni la violencia desmelenada de los ataques contra los travestis; operativos que afectan a los *michés*, si también frecuentes, son más tenues y discretos.[2]

[2] El estrecho vínculo entre *michés* y malandras expone a los primeros a la represión policial explícitamente dirigida contra los delincuentes comunes. En el discurso policial, la distancia entre *michés* y travestis es ligera: "Por naturaleza —explica un comisario entrevistado por Asís Angelo, 1988— los travestis son más violentos en sus actos. Pero tanto el uno como el otro practican asaltos, agreden a sus víctimas y, sobre todo, son aficionados a la práctica del 'cuento del tío'. Es gente peligrosa."

En el gueto paulista, la profundidad del abismo social brasileño hizo que el proceso de diferenciación social entre los segmentos homosexuales del área no tuviese que esperar mucho para manifestarse, ya que el "interés de clase" que anima el "nuevo deseo" de la vanguardia *entendida*, es legible desde los primeros tramos.

Por otra parte, la recesión y el final del "milagro económico" de los años 70 contribuyeron a aumentar las desigualdades de clase, así como la peligrosidad de lúmpenes y desocupados. La crisis ha de producir efectos singulares en los negocios del gueto.

Véanse, por ejemplo, las declaraciones de un maduro industrial *gay*, tomadas por Sergio Alves de Almeida en un sofisticado reducto:

> Sabe, una recesión económica va a ser bárbara. ¿Usted se imagina la cantidad de muchachos interesantes que van a aparecer en el mercado? Oficinistas, obreros, [51] todo el mundo está siendo despedido, mandado a la calle; no hay empleo para nadie, la onda es rebuscársela como *miché*. El puterío tiene que aprovechar la chance, vivir la crisis.

La lumpenización del área —en el contexto de deterioro general del centro de la ciudad— parece coincidir con un proceso ambiguo, una suerte de "gayzación" de las *mariquitas* y *pibes* del suburbio, que pasan rápidamente a imitar los tics, las ropas y los gestos de los *entendidos* de clase media. De tal modo, el acceso a la modelización *gay* puede dar la ilusión de un ascenso social, expresado en términos de prestigio, pero generalmente sin réditos financieros reales. No obstante, la expectativa de obtener mejoras a partir de encuentros homosexuales no deja de estar presente en el circuito entero.

Esta omnipresencia de la cuestión económica puede haber frustrado las ilusiones liberacionístas de los *gays*—para uno de ellos:

> La lucha homosexual liberó la cabeza y el cuerpo del homosexual, incluso de los que no se asumen, pero lo mismo se benefician. Los lugares de encuentro son hoy bastante más fáciles. Muchos de los que antes buscaban *michés* van hoy a los saunas, a los bares y ya no usan sus servicios. El movimiento *gay* nos liberó del uso del *miché*—el *miché* tal vez esté en crisis.

Otro *entendido* discrepa de ese pronóstico:

> De lo que el movimiento *gay* no nos liberó en lo más mínimo, fue del prejuicio de edad, una de las cosas más fuertes que justifican y sostienen al *miché*. Hay un género nuevo, el *miché gay*, que no tiene problemas en asumirse. Son jóvenes o con aspecto de jóvenes y viriles, sin ser necesariamente machistas. La mayoría de los masajistas que atienden por teléfono son *gays* que están haciendo una ficción de machos. Estamos en el medio de la cultura de la juventud; importa la masculinidad, pero también importa la edad.

Antes que una disminución de la prostitución, lo que parece percibirse, a partir del "destape", es una paulatina legitimación de su práctica entre sectores más vastos de la juventud. En la medida que el tabú homofóbico tiende a atenuar un poco su rigor, el interés por la práctica homosexual —relajadas las antiguas barreras de segregación generalizada— se extiende entre los muchachos. Así, la existencia de un mercado de la prostitución que los privilegia, se agencia con necesidades materiales concretas de los adolescentes, generalmente desprovis-

tos de medios de subsistencia autónomos. La prostitución se revela, también, como una especie de “ritual de pasaje” o de iniciación sexual de los efebos. Más allá del deseo, la creciente pauperización —y correlativa lumpenización— de los adolescentes de clase baja, hincha de hordas juveniles las calles de las grandes ciudades brasileñas. La desocupación propicia el deambuleo; el encuentro casi inevitable con los homosexuales a la deri-[52]va, da lugar a un peculiar contrato, en el cual una “ayuda” otorgada al joven por el adulto sirve también de exutorio libidinal; los reparos morales se atenúan en aras de la compensación monetaria.

Otra diferencia destacable entre el período actual y el anterior puede residir en la incorporación desordenada de oficiantes circunstanciales del circuito, pasible de ser leída como un síntoma embrionario del estallido del gueto, y que tiende a tornar más difuso el comercio e indiscernibles sus fronteras. Expansión ésta que no es exclusiva del Brasil: algo similar observa Lafont (1988) en Francia, donde “se da incluso el caso de que hermanos menores de los que antes acudían a las plazas o a las salidas de las boites gays para ‘desplumar una marica’, ganen hoy unos cobres prostituyéndose con la misma falta de mala conciencia y de escrúpulos”.

EL GUETO GAY PAULISTA

Fluctuante y difusa, la territorialidad homosexual del centro de San Pablo se extiende a la manera de un muelle edredón, a caballo entre las zonas de alta y baja prostitución femenina. La peregrinación de los noctámbulos se prolonga hacia el tradicional barrio de Bixiga —donde una masa heterogénea, entre “cirquera”, *punk* e intelectual, se arremolina, los fines de semana, en medio de un torbellino de automóviles —incluyendo, en sus adyacencias, un inédito gueto de lesbianas, que se aglutinan en torno de discotecas, bares y restaurantes (como el llamado “Ferro”) más o menos exclusivos.

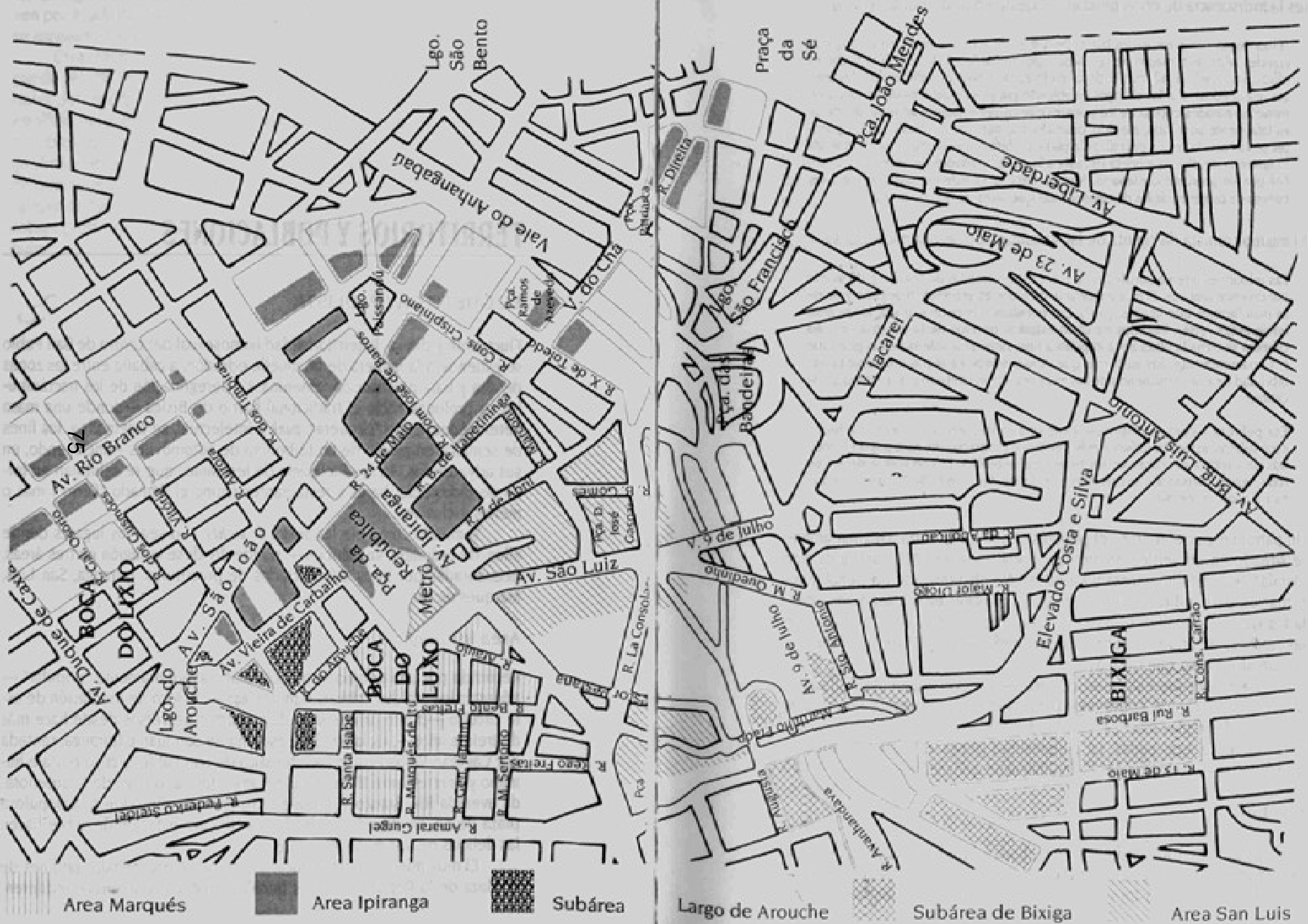
Tomando como eje los *puntos de miches* —o sea, los lugares donde ellos, de ordinario, se exhiben—, puede dividirse la región en tres áreas, frecuentadas por tipos diferenciados de prostitutos: Ipiranga, San Luis, Marqués de Itu.

Area Ipiranga

Recorrida por una población homosexual mayoritariamente “popular” —adepta a los moldes clásicos *marica/chongo*—, el foco de irradiación de este circuito —punto privilegiado de contactos perversos desde hace más de treinta años—, es la histórica esquina de San Juan e Ipiranga, cantada por Caetano Veloso como característica de San

Pablo, y cuyo paisaje humano ya entrevimos. El deambuleo languidece a lo largo de la deteriorada avenida Río Branco y, hacia el otro lado, en dirección a la populosa plaza de Sé, ya decadente, los baños de cuya estación de subte hacen las delicias de una masa incesante.

El movimiento se intensifica, en cambio, entre los ralos jardines de la plaza de la República, cuyos bucólicos patitos contemplan indife-ren-[54]


Lgo. São Bento
Praça da Sé
Pça. João Mendes
Av. Liberdade
Av. 23 de Maio
Vale do Anhangabaú
V. do Chá
R. Direita
Lgo. São Francisco
Pça. das Bandeiras
V. Jacareí
Av. Brig. Luis Antonio
Elevado Costa e Silva
BIXIGA
R. Rui Barbosa
R. 13 de Maio
R. Cons. Carrão
V. 9 de Julho
Av. 9 de Julho
R. M. Quedinho
R. Major Diogo
R. Sto. Antonio
R. Avanhandava
R. Augusta
Pça. Ramos de Azevedo
R. Cons. Crispiniano
R. X. de Toledo
R. Dom José de Barros
R. 24 de Maio
R. 7 de Abril
R. B. Itapetininga
Lgo. Paissandu
R. dos Timbiras
Av. Rio Branco
Av. Ipiranga
Pça. da República
Metrô
Av. São Luiz
R. La Consolação
R. B. Gomes
Pça. D. José Gaspar
Av. São João
Av. Vieira de Carvalho
BOCA DO LUXO
BOCA DO LIXO
Lgo. do Arouche
Av. Duque de Caxias
R. Frederico Steidel
R. Santa Isabel
R. Marquês de Itu
R. Gen. Jardim
R. M. Sertório
R. Bento Freitas
R. Rego Freitas
R. Amaral Gurgel
Area Marqués
Area Ipiranga
Subárea
Largo de Arouche
Subárea de Bixiga
Area San Luis

[56]tes la iridiscencia de otros plumajos. Cuenta Eduardo Dantas (1979):

> "Ellas, llegan casi siempre en barra. De a dos, de a tres, a veces en grupos más grandes, algunas tomadas de las manos. Desde barrios distantes. Si la noche es cálida, serán más de mil curtiendo la madrugada. Y pasean, saludando a las amigas, metiéndose con los chongos, recibiendo piropos de algunos de los que permanecen parados encima de los puentes que cruzan el laguito artificial, donde se es fatalmente admirado, medido, deseado. Las miradas se cruzan. De los puentes se va hacia la región central de la plaza, lindera con el parque infantil (que sólo funciona de día), la glorieta (igualita a la de las ciudades del interior) y un árbol que se presume centenario. Nuevos flirts se suceden al pasar frente a los bancos de cemento de las diversas sendas que salen de la zona central".

El mismo cronista da cuenta de las variantes socioeconómicas del ligue:

> Las relaciones interpersonales en la plaza están cargadas de tensión y de miedo por diversos motivos. El más importante de todos es el prejuicio de clase y de raza (son factores interligados, ¿no?). Los entendidos más pobres, o sea, los negros, inmigrantes recién llegados de otros estados, obreros de la construcción, no cuentan sino con la plaza de la República para suavizar la soledad de la gran urbe (...) Aparentemente, hay nada más que chongos y locas en la plaza, aunque la credibilidad de esa permanencia de los roles sea, en un contacto más profundo, discutible.
>
> Esa pobreza —continúa Dantas— tiene otra consecuencia: el michê. De hecho esos sujetos no tienen realmente más que tres o cua-

> tro cruzeiros para pagar el ómnibus de vuelta a sus casas, en los barrios del suburbio. Eso no quiere decir, con todo, que la transacción sea siempre por dinero: la mayoría de las locas jura que nunca pagó un centavo.

Un párrafo especial merece el populoso baño de la Plaza. Originariamente situado en un vértice oscuro, fue, hacia fines de 1982, sustituido por instalaciones más luminosas y asépticas. No obstante, la tradicional masturbación de hombres en busca de otros hombres en los senderos arbolados que circundaban el baño ya clausurado continúa hasta ahora por las noches, dejando la mañana impregnada —diría Oliverio Girondo— de “un olor a sexo que desmaya”.

Este sexo promiscuo en público —no necesariamente tarifado— ofrece altos encantos, sobre todo para quienes no quieren o no pueden encajar en las reglas más “personalizadas” del orden *gay*. El estilo es, correlativamente, más audaz. La peligrosidad pringa el follaje: se supone que quien ose internarse por las breñas sabe qué riesgos corre.

San Luis

Con epicentro en los jardines que rodean a la Biblioteca Municipal, la avenida San Luis se ha caracterizado, después del vaciamiento de la galería Metrópoli, como un punto exclusivo de *michés*. Mientras algunos [57] muestran sus virtudes en el cordón de la vereda, atentos al flujo de los autos, otros prefieren deambular por los senderos interiores de la plaza Don José Gaspar. El peligro aumenta en los fondos de la Biblioteca, cuyos muros son usados como mingitorio improvisado: la fruición

libera tanto el exhibicionismo genital cuanto el deseo de confiscación.

El estatus social de los prostitutos del área pasa por ser ligeramente superior al de sus colegas de Ipiranga —lo cual se verifica en cierto predominio de blancos sobre negros o mulatos, así como en un *look* indumentario un poco más cuidado. “Dejo de distinción” que se expresa también en la distribución espacial de los diferentes géneros: mientras que los chongos de Ipiranga están mezclados con todos los estilos, en medio de una circulación intermitente de transeúntes, en los mosaicos de San Luis impera una diferenciación bastante rígida entre *miché macho* y *miché loca*. Dice uno de los *machos*:

> Del lado de la calle, en la puerta de la galería, paran los *michés locas*, tirando plumas, haciendo escándalo. Los *michés machos* prefieren quedarse adentro de la plaza, paranoicos, serios, muy discretos.

La división entre ambos géneros es tajante:

> Hay una necesidad de distinguirse. Los *michés locas* son mucho menos numerosos, y si los *michés machos* no las atacan, no es tanto por compañerismo, sino porque las *locas* suelen tener la protección de algún travesti. Y el travesti es el ser más pesado de la noche, es tan violento que ni los malandras se meten con él.

Esa *conexión fuerte* entre *miché loca* y travesti se complementa con otra, que es la conexión *miché macho/malandra*. La fuerza de estas alianzas se pone a prueba en los calabozos, donde todos ellos suelen ser de tanto en tanto recluidos. Cuenta un *entendido*

> Cuando los *michés locas* van presos, prefieren compartir la celda con los travestis antes que con los malandras, pues con estos últimos corren el riesgo de ser violados. El *miché macho*, en cambio, se queda con los malandras, difícilmente será violado por ellos, porque se la pasa haciendo ese juego de supermacho impuesto tradicionalmente al hombre. Se va a agarrar a las trompadas, cobra hasta sangrar pero no se deja —aún cayéndose a los pedazos, seguirá haciéndose el hombre.

En los espacios delimitados tenuemente en las baldosas, la relación entre *michés locas* y *michés machos* es diplomática:

> Nada de peleas. Apenas si se saludan de vez en cuando. Hay todo un juego gestual: el *miché* saluda dando la mano de un modo muy particular, como el malandra; mientras que el *miché loca*, si va a saludar a alguien, empieza déle besito de acá, besito de allá... Entonces los machos tratan de mantener la distancia, para no incorporar ningún toque de femineidad... [58]

También correcta es la relación entre *michés* y malandras:

> Entre *miché* y malandra, la coexistencia es llevadera, porque tienen mucho en común. El malandra roba, está en lo suyo. Para él, los *michés* están en otra, en hacer la calle. Tienen en común la dificultad financiera, no tener dónde dormir, precisar a veces que algún *maricón* les pague la comida, o tener un amigo.

Marqués de Itu

Derivada, como vimos, del desalojo del Lago de Arouche, la ocupación *gay* de la calle Marqués de Itu es bien reciente —y, acaso, perecedera. Escenario de una aglomeración impresionante, con miríadas de coches que se abren paso fatigosamente entre los bigotes, la estrecha calle llegó a tener —se ironizaba— “la mayor concentración de *maricas* por centímetro cuadrado de América latina”.

Cierto carácter *gay* “distinguido” que el populoso gueto pretendió alcanzar comenzó a desmoronarse con la inauguración de una cercana estación de subte. *Michés* y travestis, inicialmente excluidos de la fiesta, se lanzan a invadir el nuevo paraíso. Si la presencia de los travestis es errática, los *michés* constituyen verdaderos focos fijos: uno, más convencional, en un humeante flipper; el otro, en una discoteca que, deseosa de conquistar la complacencia de un público popular, permite el libre ingreso de prostitutos. Además de ofrecer, como señuelo, sus servicios de acompañantes pagos, la casa suele organizar concursos de *boys* que se desnudan para que la clientela elija al más atractivo —título que ha de inflacionar, de paso, la avidez financiera del efebo. Un detalle secreto: como los muchachos precisan blandir el pene semierecto para aumentar las chances de suceso, recurren, tras las bambalinas, a las felaciones de sus admiradores.

PUNTOS Y ESTRATOS

Trazar un panorama completo de la prostitución de los muchachos es complejo: la diferenciación territorial implica también diversos “tipos”

de prostitutos:

> Con relación a los michés, la cosa cambia según dónde estén parando. Ellos tienen una demarcación de espacio, aunque se la pasen vagando de aquí para allá, cada uno sabe su punto de pertenencia; de eso ellos mismos son conscientes.

Así, el miché de la calle Marqués se asimilaría al estrato medio, el de San Luis al medio bajo y el de Ipiranga al bajo. Si bien estas diferenciaciones remedan la división en clases sociales, no pueden ser confundidas por entero con ella. Tales clasificaciones no son conceptuales, sino instrumentales: re-[59]crean las utilizadas por las gentes del gueto para autocalificarse y calificar a los otros.

De un modo general, el estatus socioeconómico adscripto de la sociedad “normal” no se transmite automáticamente al “código–territorio” de la prostitución, sino que es reinterpretado y traducido en términos de la propia lógica situacional.

Las variaciones entre el origen de clase y el estrato del “mundo de la noche” suelen ser espectaculares: no es infrecuente que mozas criadas en hogares acomodados se precipiten por una pendiente espiralada hacia los escalones más bajos del oficio. Deseo de degradación que, entre los muchachos, puede no ser tan manifiesto:

> Para un miché es muy importante la pinta, la indumentaria. Si está más arreglado, él se destaca; con un lenguaje más elaborado, puede atraer clientes más opulentos. Se me ocurre que es diferente en el caso de las prostitutas, porque el hombre heterosexual va a buscar una que, cuanto más escrachada, mejor.

Ello ni impide que el *miché* más “bajo”, de modales más rústicos, goce de un charme especial:

> Depende del deseo del cliente, algunos tienen preferencia por el *miché* más embrutecido, con esa cosa masculina y ruda. Pero ese *bajo miché* no es presentable en sociedad, un cliente de plata no va a poder desfilar por las discotecas con un *miché* de Ipiranga.

Un detalle importante es el grado de nomadización del joven: si tiene dónde vivir, o si debe, noche a noche, buscar amparo entre sus benefactores. Eso va a tener que ver con el grado de fijación al *punto* y, consiguientemente, con la consistencia de los lazos grupales entre los prostitutos:

> Los que paran en la calle Marqués de Itu tienen más vínculos con discotecas o una posición económica más definida —son *miches* que salen de sus casas y rumbean hacia el centro. En cambio, en Ipiranga y San Luis, muchos, por no tener dónde dormir, se echan a la intemperie.

La relación particular que se establece entre los *michés de discoteca* refuerza la consistencia grupal:

> Los *michés de discoteca* están más integrados entre sí. Los que rondan la puerta conocen generalmente a los que entran, y si alguno traiciona a los otros o le roba a un cliente, los demás pueden llegara contratar a alguien para que le dé una paliza. Eso es así pues se supone que los *michés de boliche* no roban, no se mandan cagadas, si no pueden expulsarlos del lugar y quedarse sin fuente de trabajo. La relación entre ellos, sin dejar de estar sujeta a lo im-

previsible, es un poco más consistente. En cambio, entre los michés de la avenida Ipiranga, la relación sólo se fortalece cuando se juntan para dar un atraco. Pero, si de robo se trata, la amistad [60] poco importa. Las relaciones son bastante endebles. Si uno va en cana o lo apuñalan, los otros lo olvidan, les parece algo normal.

LOS GÉNEROS

A la distribución básica por territorialidad —que implica toda una estratificación “social”— se superponen otras que remiten a distintas series: género, edad, etc. Antes que montar un modelo clasificatorio —al mismo tiempo descriptivo y prescriptivo— en base a los fragmentos de los vigentes, resulta más pertinente recorrer —organizando tenuemente su presentación— las diversas nomenclaturas. Si bien ellas obedecen a un entrelazamiento de códigos diferentes, se tratará de articularlas no tanto a partir de su sucesión histórica, sino en atención a su funcionamiento práctico.

Miché macho, miché loca, miché gay

Han sido ya descriptas, en la subdivisión territorial del punto de la avenida San Luis, las alternancias de la relación entre michés locas y michés machos —este último, el tipo más corriente de prostituta. Cierta tendencia a la polarización de las posturas sexuales explicaría su predominio:

En general —explica un entendido— las relaciones son entre per-

sonas que ocupan polos. Alguien que tiene una actitud más provocativa, más abierta, más femenina, tiende a buscar el polo opuesto, un tipo más viril. Puede haber algún caso en que los dos sean femeninos, pero ahí —se comenta— no pasa nada. Los afeminados buscan a los machos, pero lo contrario no siempre es cierto. De hecho, en el gueto es difícil que un macho desee una *loca escandalosa*, a no ser que sea un *miché* que quiere afirmarse como hombre y entonces busca travestis o mujeres. Por regla general, los *michés* van a preferir una persona ligeramente masculina, que no maricones, que no sea demasiado evidente ni plumosa, con quien sea más fácil circular sin llamar la atención. Aunque pueden sentirse realmente atraídos por una *loca* muy afeminada aquellos que se copan en hacer de machos.

El *miché macho* comparte con el *miché gay* el recurso a la masculinidad, aunque en el último caso la virilidad suele ser esgrimida de forma menos estridente. Si la diferenciación entre *miché macho* y *miché loca* es transparente, los límites entre *michés locas* y *michés gays* son confusos y a veces puramente subjetivos. Los dos estilos no machos son, por otra parte, abiertamente minoritarios. El *miché gay* es un género aún muy nuevo:

Es un nuevo tipo de *miché*, el *miché entendido*, que está surgiendo, aunque los *michés* más varoniles no lo quieran admitir. El *miché gay*, u *okó odara*, suele tener una apariencia, un cuerpo muy bonito; a veces trata de explotar al cliente sin necesariamente transar. Como cuanto más se vende, más se desgasta, procura acostarse lo menos posible para conservar su cuerpo. La relación pasa más por la cabeza, algunos de ellos se consideran prostitutos y otros no.

> Sucede que es tanta la ca-[61]rencia de los *entendidos* más maduros, que se desesperan por encontrar una compañía, sea quien sea. Entonces, el *miché gay* finge sentir afecto, para sacar ventaja de la soledad del otro y conseguir una punta de cosas: vivienda, comida, guita, etc...

Poco frecuente en el área, el *miché gay* prefiere generalmente —en vez de "hacer la calle"— parar en lugares más sofisticados, listo para "acompañar" al cliente, que, en ocasiones, siquiera se considera como tal.

Nomenclaturas que aluden a diferencias de edad

Hay una diferencia básica entre *miché viejo* —mayor de 20 años— y *miché joven* —menos de 20 años. *Eré*, término de raíz africana, denomina, en el circuito, al niño de 11 a 14 años que se prostituye (la expresión es más usada entre los travestis).

> Conozco un *eré* que es un *miché* muy jovencito. Tiene 11 años y frecuenta un flipper. Ni bien me ve corre a saludarme, como para sentirse más adulto. El pibe ya hace la calle, ya es de la noche. Cuando algún cliente se interesa por él, los otros *michés* más veteranos le dan consejos: "tenés que cobrar una buena guita, no andar regalándole la colita al primero que pasa, que eso es lo que más se valoriza". Y él se guía por eso que los otros, más expertos, le dicen.

Los adolescentes de 15, 16 años que arriban al centro con un vago interés por relacionarse con homosexuales, pero sin experiencia en el asunto, no tienen —en esa fase de transición— una denominación

muy definida; se los conoce, vagamente, como *garotos* (pibes). Bien popular, el término denota, de paso, cierta disposición de los muchachos del suburbio a enredarse con *locas* durante la adolescencia —inclinación, al parecer, más o menos tolerada por el grupo de edad, y que remite, por lo demás, a un soporte económico: si para acceder sexualmente a una mujer el imberbe precisa gastar algún dinero, seduciendo a una *loca* él puede, inversamente, hacerse de unos cobres. El ingreso al mercado de la carne está, en algunos casos, precedido por experiencias homosexuales menos interesadas.

Aquellos que entran en una suerte de *devenir mujer*, afeminándose paulatinamente, pasan por diversas transiciones, no demasiado claramente nominadas por la retórica del gueto. Uno de estos jóvenes narra sus experiencias como *loca baby*:

> *Loca baby* es una mariquita joven y femenil, que le cobra a los *maricones* que andan en coche por ahí, a las *locas viejas*, los *gays*, los *tapados*. Esas *loquitas* jóvenes que se prostituyen son diferentes del travesti o del *miché macho*, más cerca están del *miché gay*, aunque son un poco más afeminadas. Yo formaba parte de un gru–pito que paraba en una galería, gente liberada, sin problemas de activo o de pasivo. Éramos unos diez, entre 16 y 17 años, muchos, cadetes de la zona. Si pinta-[62]ba un cliente, el pibe iba a transar y volvía. Todo el mundo sabía que lo hacíamos por plata. Pero teníamos nuestro público. A muchos *maricones* les gustaban los muchachitos más amanerados. Algunos llegaban a pedimos que nos pusiésemos bombachas de mujer, un cope. Un *miché macho* se resistiría a ponerse una bombacha.

La *loca baby* sería, como vemos, una versión precoz del *miché loca*.

Diferenciación por grado de profesionalismo

No todos los *michés* convierten la prostitución en su fuente principal de subsistencia. Algunos viven con la familia, otros trabajan y hacen la calle ocasionalmente.

Los llamados *michés profesionales* suelen cumplir jornadas intensivas de callejeo, comenzando a las 6 ó 7 de la tarde y yéndose a echar —a veces a la casa de alguna *loca*— a las 4 ó 5 de la mañana. Los *michés ocasionales*, en cambio, son aquellos que se prostituyen circunstancialmente, a veces como forma de descarga sexual, como los jóvenes suburbanos que invaden la plaza de la República los fines de semana.

No hay, entre tanto, una diferencia clara entre unos y otros. El deseo de abandonar la profesión y conseguir un empleo es frecuentemente invocado —aunque retóricamente— por todos los *michés*. El desempleo generalizado que afecta a los sectores juveniles puede volver verosímil la justificación clásica: "Yo hago esto (acostarse con hombres) porque preciso dinero y ahora lo necesito porque estoy desocupado".

Pero advierte un *entendido*:

> Ellos se la pasan aconsejándoles a los otros que entren en la lucha del empleo, viven hablando de trabajo —con excepción del *miché malandra*. Cuando uno encuentra laburo, viene mandándose la parte: "Miren, salí de esa vida, me arreglé con un *maricón* y estoy

> trabajando”. Pero sus empleos son generalmente efímeros, y ellos retornan a la calle.

La inestabilidad de fondo hace aparecer figuras ambiguas, como el *semi–miché*—aquel que, dependiendo del *partenaire*, demanda o no una paga. De hecho, una considerable cantidad de jóvenes acaba pasando, aunque sea episódicamente, por la prostitución. Cuenta un *gay* de 20 años:

> Yo no quería saber nada, el tipo era gordo y viejo y yo no tenía más que 16 años. Se me ocurrió pedir dinero. El agarró viaje y fuimos a un hotel. Bebí, tratando de excitarme, y sólo conseguí descomponerme. Casi no pasó nada, pero el tipo pagó igual y nos fuimos.

LOS CLIENTES

Si cualquier hombre joven y atractivo está, en principio, en condiciones [63] de rentabilizar su cuerpo, entregándose a la prostitución, lo contrario puede acaso sonar más verosímil: cualquier sujeto tachado de homosexual es visto, por el bloque de los machos, como un cliente potencial.

Pero si los machos que se lanzan al comercio venal “elaboran”, por así decir, un conjunto difuso de racionalizaciones y códigos, que pueden inclusive conformar cierta “subcultura” específica, lo mismo no puede decirse de los clientes, quienes no llegan a distinguirse de la subcultura homosexual genérica. Así, antes que funcionar, en la retórica territorial, una clasificación *ad hoc*, algunas categorías del gueto parecen —como veremos— más proclives a proveer clientes que otras.

Clientes eventuales y habituales

La distinción entre clientes habituales y eventuales no es fácil de establecer. Por un lado, una cantidad considerable de homosexuales del gueto utilizan, de vez en cuando, los servicios de los prostitutos, sea de una forma abierta o encubierta. Pero aun aquellos que acostumbran recurrir a los amantes profesionales se esfuerzan por mantener, en la mayoría de los casos, cierta discreción sobre el asunto, revelándolo apenas ante su círculo de amistades más íntimas. Pudor que se vincula, en primer lugar, al cono de sombra que pesa, todavía, sobre las prácticas homosexuales en general. Al amparo de este ocultamiento social, medra la figura del "cliente tapado" —el que, si públicamente enarbola una imagen familiar y heterosexual, recurre a los muchachos de la calle como manera de mantener la clandestinidad de una promiscuidad sin compromisos.

En la "microcultura" *gay*, es considerado desprestigiante el hecho de pagar a un *miché*. Ello expresaría —se argumenta entre dimes y diretes— la decadencia homosexual en términos de valor erótico: devaluado su cuerpo a través de los años, precisaría compensar con dinero esa pérdida.

Pero otros factores van a complicar esas reglas básicas de cálculo: a comenzar por el *deseo del cliente*, que, si puede explicar, como ya vimos, la preferencia de algunos *entendidos* por prostitutos desaliñados, suele tomar, también, la forma de un *deseo de lo masculino*, con razones del tipo: "Yo soy mujer y débil, y necesito un hombre fuerte y macho".

Por más que en la prostitución de los muchachos se estén movili-

zando molecularidades deseantes delicadas y complejas, cierta mácula de indignidad no deja de pesar sobre el negocio: gays más “concientizados” aducen, sobre todo, que éste no es más que un mecanismo de explotación del homosexual, proclive a asumir aristas criminales. El estigma recae sobre los propios clientes, quienes tienden a avergonzarse y vivir con indisimulable culpa sus aventuras tarifadas. [64]

Estatus socio–económico

Resulta particularmente relevante, pues mide la capacidad del entendido de retribuir los servicios de los prostitutos, quienes diferencian, ellos mismos, los pobres de los ricos, abriendo un ramo particular para los profesores.

Un miché con experiencia se queja de los cliente pobres —también llamados maricas tirados— cuando su iniciación en los mingitorios de la Estación Central de Río de Janeiro:

> Tenía 13, 14 años y ya paraba en los baños de la estación de tren. Los clientes me llevaban a sus casas. Pero eran unos viajes interminables, bien en los arrabales. Eran tipos tan pobres que no tenían un mango para pagar el hotel y te arrastraban a sus casas, tan lejos que uno pierde la noche entera por unas monedas miserables en una piezas de mierda.

El despliegue de su poderío, lejos de impresionar a los muchachos, no salva a los cliente ricos de ser tratados menos peyorativamente, bajo los títulos de:

— *marica jodida*: “El cliente que dispone de mucho dinero o auto; pero también aquél de la clase inferior que no tiene con qué pagarle al chico”.

— *marica podrida*: “El cliente entrado en años que les cae mal a los muchachos haciéndose el *snob* mandándose la parte de que puede comprar, con su plata, a quienquiera, incluso a aquellos que no se lo bancan y lo rechazan de plano. Puede ser también el tipo que anda siempre acompañado de pendejos pagándoles cuanto consuman”.

Las tribulaciones del cliente “ejecutivo” —uno de los prototipos de la prostitución en general, que se extiende con cierta liberalidad a quien tenga un buen pasar—, cuya riqueza, objeto de la codicia lumpen, los expone a chantajes y amenazas, no parecen diferentes de las angustias de sus camaradas que se acuestan con travestis. En ambos casos, la experiencia homosexual (disfrazada o no) al borde de la sociedad, puede funcionar como un “punto de fuga” que pone en conexión al sujeto burgués con los fascinantes peligros de la promiscuidad marginal.

Profesor. Antes que un tipo definido, el profesor —universitario, intelectual, artista, etc.— configuraría un *ramo* del negocio. La ambigüedad de la caracterización trasunta cierto estilo que no termina de encajar en las divisiones por género. “Intelectual —define un joven *macumbeiro*— es una categoría aparte del mercado”.

La diferencia entre el *profesor* y el *ejecutivo* es tenue: ambos son ca-[65]talogados como *ricos*. Pero, si el segundo intenta encandilar con el esplendor de sus billetes, el primero deslumbraria al jovencito con su brillo retórico. El “verso” revelaría, a la hora de las cuentas, su eficacia:

Andaba por el centro, vi ese chico, ojos negros, cabello ondulado, una belleza, y le dije: “Hay dentro de tus ojos dos puñales de plata”. Hasta ahora se acuerda de la frase; cada vez que viene de visita la repite. Él es realmente un *miché*, transa con turistas americanos en Río y gana muchos dólares por noche, pero conmigo no se acuesta por dinero: le gusta la charla, la onda. Incluso cierta vez se empeñó en pagarme la cena en un restaurante.

Ávido del roce intelectual que sueña adquirir gracias a estos encuentros, un joven condensa: “Dinero en el bolsillo y cultura en la cabeza”.

Géneros

Las nomenclaturas de género discriminan por grado de afeminamiento. Más allá del repudio que aflora en el uso despectivo que de ellos se hace, términos como *marica*, *loca*, *maricón*, etc., dan cuenta de un proceso de afeminamiento paulatino cuyo extremo es la loca escandalosa y su límite el travesti.

Pero hay también otro tipo de clientes que, lejos de afeminarse, se asimilan a la persistente figura del bufarrón cantado por Quevedo. Aunque un tanto excéntrico en el ambiente homosexual moderno, la sombra del activo no deja de rondar los merodeos de los prostitutos:

Son esos tipos que se vienen haciéndose los machos, con el verso: “somos los dos iguales, los dos hombres, yo sé que los *michés* dicen que no pero acaban dejándose”. Son paranoicos, duros. Entonces uno tiene que ser todavía más duro. Como yo le decía que no iba a dejarme de ninguna manera y él insistía, la mano se puso violenta.

Edad

Maricón y *tía* designan al homosexual de más de 35 años, entre quienes el grueso de los clientes se recluta. Son usados, casi indistintamente, con un leve matiz diferencial: si *tía* remite en general a *loca vieja*, *maricón* suma a su leve connotación de “tapado” una mayor carga estigmatizante.

Que una *mariquita* (de 20 a 25 años) pague a un prostituto es excepcional, pero:

> Puede suceder que a una *marica* joven le sobre algún dinero y quiera darse un gusto, en vez de ir a una discoteca, pagándole a un *miché*. Si a uno un tipo lo excita, el resto no interesa. [66]

Una tipología sentimental

Un prostituto imaginativo propone una clasificación singular de los clientes, basado en su experiencia subjetiva:

— *El cliente piadoso*. “Compasivo, viene con un discurso del estilo: ‘vos tenés que dejar esa vida y acostarte por amor, si no vas a arruinarte’. Da todo tipo de consejos, creyendo que así uno no le va a cobrar o le va a cobrar menos. O va a tenerle lástima de su modo de buenito para no reventarlo. Aunque le quites el reloj, él no reacciona, sigue haciéndose el mártir”.

— *El cliente depresivo*. “Son terribles, tipos acabados, están en que se quieren suicidar, lloran, se emborrachan, te dan entre asco y lástima. Un caso: el tipo gemía, lloriqueaba, podría haberle ro-

bado todo, pero me dio pena".

— *El enamorado*: "Se apasionan por uno, te persiguen, quieren llevarte a vivir con ellos, te prometen de todo. Insoportables. Uno de ellos no me dejaba en paz en el *llevante*, me hinchaba. Como no le daba bolilla, me amenazó de muerte, tuve que tomármelas un tiempo porque la cosa era bien seria, el tipo estaba completamente loco y era capaz de cualquier cosa".

LA CUESTIÓN RACIAL

Disimulada y maquillada, la discriminación racial atraviesa y escande el conjunto de la sociedad brasileña, sin que el circuito homosexual sea, en ese sentido, una excepción.[1] La segregación se traviste tras los cortes de clase y suele —con excepciones: negros impedidos de entrar, de tanto en tanto, a ciertos bares "finos"— ser sutil; así Young (I973) registra la vivencia de un patrón de belleza blanco y europeo en el ambiente *gay* carioca.

Los negros gozan, además, de la preferencia policial. Mientras que *gays* blancos de la clase media no suelen ser —sino cuando las grandes razzias— importunados, cualquier negro siempre es un candidato al calabozo.

Una parte considerable —si no la mayoría— de los prostitutos del gueto son negros o no blancos (mestizos, mulatos, genéricamente

---

[1] Una profundización de los conflictos raciales en el campo homosexual trasciende los límites de esta investigación, que se limita a registrarlos descriptivamente. Su incidencia está lejos de impedir las relaciones sexuales interraciales, que son harto corrientes.

llamados *pardos*). Para disimular ese predominio cromático, suele apelarse a [67] definiciones *sui generis* de las categorías raciales, considerando pardos o “morenos claros” (definición ésta que abunda en los clasificados amorosos *gays*) como “blancos”. El artilugio no es creación de los *gays*: los censos oficiales recurren, para escamotear la mayoría negra, a ardides similares.

Las formas del racismo son oscuras, ambiguas, insidiosas. En el circuito de los prostitutos, ellas se resuelven en la familiaridad (“yo te aprecio porque sos un negro más claro, diferente, amigo”, enuncia un *miché* blanco). Pero la asociación entre negritud y animalidad —herencia de la esclavitud que negaba la humanidad del africano— bien puede resonar en las trastiendas de ese encanto. Advierten los militantes del grupo *gay* negro *Adé Dudu*, de Bahía:

> Existe un folklore según el cual los negros son más viriles, más potentes, más calientes: es el mito del negro fuerte, supermacho, violento y dotado de un pene de enormes proporciones, que se cultiva mucho, también entre los homosexuales. Es muy común oírlos decir que transaron con un “pedazo de negro” o “con un negro con una verga de este tamaño”.

Como los negros son los más pobres —lo cual explicaría, de paso, la preponderancia de negros y pardos en la baja prostitución—, ello los predispondría a “entregarse a relaciones amorosas homosexuales con blancos, a cambio de una paga” (ídem). En el extremo, machos negros capaces de prostituirse con *entendidos* blancos se rehúsan a relacionarse sexualmente con otros negros.

Hay, entre tanto, una clientela considerable (empero, no mayori-

taria) especializada en jóvenes negros.[2] Ello hace que el hecho de ser negro no disminuya necesariamente la tarifa:

> Los *michés* negros suelen ser muy bonitos, algunos hasta son modelos. Un físico trabajado, interesante. Y hay toda una tradición de que el negro es más potente, más sensual, un mito que algunas *locas* aún profesan, sobre todo extranjeras.

La incidencia negra en el circuito se manifiesta en el plano semántico: rigen términos de raíz africana, provenientes del candomblé o de la umbanda, cultos afrobrasileños de constante presencia en el gueto. Cuenta un "*hijo de santo*" [68]

[2] La fascinación por los negros alcanza connotaciones poéticas en *Orgía*, de Tulio Carella (1968), para quien ellos "tienen cráneos espejeantes, color de acero lustroso, son lascivos y crueles. El aire afrodisíaco que llega del mar los vuelve tiernos y sanguinarios", "... por las venas de los negros no corre la sangre, sino la luz del sol, la sustancia vital de los trópicos". Sobre las *chocolate queens* americanas (apasionadas por negros), ver Soares (1979).

CUADRO GENERAL DE NOMENCLATURAS CLASIFICATORIAS

		1) POR GÉNERO			
Más masculino	Miché macho	Boy naranja Miché comilón	Taxiboy	Miché gay	Más femenino
Prostitutos	Okó Okó Mati	Vuelta y vuelta Miché Gillette Semimiché	Modelito Mamita	Okó Odara	Travesti Miché loca Monokó
No prostitutos	Chongo Bufaron	Tapado Cliente hombruno Comilón “Homosexual activo”	Gay macho “Homosexual dual”	Gay entendido	Marica Loca escandalosa Mona Homosexual pasivo
		2) POR EDAD			
Más joven	Eré	Miché joven			Más viejo Miché viejo
Prostitutos	Garoto	Loca Baby			Tíos Maricón
No prostitutos	Boy	Mariquita		Jovato Tía	Loca vieja
		3) POR ESTRATO SOCIAL			
Más bajo	Miché de Ipiranga	Miché cirquero	Miché de San Luis		Más alto Miché de Marqués
Prostitutos	Bajo Miché Miché Malandra	Marica tirada Loca pobre	Gay cirquero		Miché de lujo “Ejecutivo”
No prostitutos	Boy de las tretas Boy de los líos	Cliente pobre	“Profesor”		Marica podrida Marica jodida

> Hay hasta *padres de santo*[3] que salen por ahí, conocen a un chico y se lo llevan a vivir al *terreiro*, ahí él se vuelve *ogán*, participa en el culto. El *ogán* muchas veces es un poco malandra, si se acuesta con una *marica* quiere plata.

Malandras y *michés* tendrían, además, cierto respeto por los oficiantes del candomblé, investidos de poderes sagrados.

El cuadro transcripto en la página anterior recoge un total de 56 nomenclaturas clasificatorias registradas en los discursos del gueto. Experimentalmente, ellas agrupan según tensores o polos relacionales de *género* (más masculino/más femenino), de *edad* (más joven/más viejo), de estrato *social* (más bajo/más alto). Esas nomenclaturas se superponen en varios sentidos. Algunas veces, como en el caso de “vuelta y vuelta” y *miché gillette*, se trata de sinónimos, aplicados indistintamente al mismo sujeto. Otras confluyen sobre él clasificaciones que corresponden a matrices categoriales diferentes —tal el caso de *miché gay* y *okó odara*, donde el primer término remite a la jerga *gay* de clase media y el segundo expresa la influencia lexical del candomblé entre las homosexualidades populares del sistema “jerárquico”; algo parecido ocurre con la superposición “loca” (jerga popular), “homosexual pasivo” (terminología “científica”). El mismo sujeto puede, asimismo, recibir nomenclaturas disímiles, que hacen referencia a tensores de diferente plano. Así, el *garoto* (*pibe*), según el

---

[3] *Padre de santo* es, en las religiones afrobrasileñas, el “sacerdote” que dirige el “terreiro” (templo y lugar de moradia de la comunidad); *hijo de santo*, el iniciado en el culto; *ogán* (u *ogã*) un dignatario masculino que realiza algunas funciones (por ejemplo, tocar los tambores o atabaques).

tensor de edad) puede ser simultáneamente un *miché macho*, si es considerado desde el factor género. De la misma manera, un sujeto clasificado como *profesor* (referido al tensor de estrato) podrá ser, si categorizado con relación al género, un *entendido*. Esas sucesivas superposiciones dan una idea de la complejidad e inestabilidad del conjunto. Además, las adscripciones nominatorias varían conforme al lugar. El mismo que es tomado por *gay* en los bares de la calle Marqués de Itu, podrá ser llamado *loca* o *mona* al pasar a la avenida Ipiranga. No siempre se trata meramente de cambios nominales: la misma persona puede cambiar de *género* de acuerdo a sus expectativas u objetivos; por ejemplo, el mismo que es *okó* en la plaza de la República podría eventualmente volverse *miché gay* en el Largo de Arouche.

Se resume a continuación la distribución por género. “Más masculino/más femenino” indican tensores relacionales, que orientan distribuciones de nomenclaturas en el sentido horizontal. En la parte superior del cuadro, se agrupan las habitualmente atribuidas a los prostitutos; en [70] la parte inferior, las otorgadas a los no prostitutos, incluyendo dientes, *entendidos* y también machos que se relacionan homosexualmente sin retribución económica. La línea de separación entre ambos campos es bastante precaria, como lo indica la figura del *semimiché*

En el extremo más masculino, se ubican, entre los prostitutos, al *miché macho* y su equivalente *afro*, *okó*; en la misma línea *okó–miché* hace particular referencia al joven “feo” —mientras que su contrario de la misma matriz, *okó odara*, alude a un muchachito buen mozo y aliñado. Ya el término más popular (usado por los clientes y *entendidos*, y no por los muchachos entre sí) *chongo* se ubica en un lugar

limítrofe entre los prostitutos y los no prostitutos, ya que no necesariamente comercializa la virilidad que se empeña en afirmar. Entre los que se entregan por dinero, una proliferación de denominaciones hostiga a los menos intransigentes en la salvaguardia de la honra varonil; cierta comicidad ridiculiza esos deslices —la ironía se trasunta en expresiones como *vuelta y vuelta*; *miché gillette*. El *naranja* (*laranja* en el original) es simplemente el “bobo”, que acaba cediendo a las demandas activas de los clientes, mientras que “comilón”[4] satiriza a aquellos que más se afirmarían como *machos* cuando más lábiles ante las tentaciones de la pasividad (los verdaderos machos, se supone, podrían prescindir de esa insistencia encubridora). A medida que se aproximan al polo “más femenino”, los muchachos soportan otras ironías, como *modelito* (aquél que cuida, con sospechosa puntillosidad, su aspecto) y *mamita* (palabra que designa al pasivo en la jerga carcelaria brasileña). *Taxiboy* —usado para denominar genéricamente al prostituto en la Argentina— suena aún, en San Pablo, un tanto excéntrico; suele aplicarse más a los jóvenes “aptos para todo servicio” que atienden por teléfono. Podría equivaler, en la amplitud de sus costumbres, al *miché gay* de los itinerarios callejeros. Pero la apariencia ligeramente masculina o por lo menos andrógina, que esta nominación del sistema “moderno e igualitario” prescribe, se diluye por entero en el *miché loca*, hasta desaparecer en la radialidad femineizante del *travesti*.

[4] *Comilón*, en la jerga brasileña en general (no sólo en el circuito homosexual) quien *come* en el acto sexual es el penetrador o activo, y quien *da*, el penetrado o pasivo (diferentemente de lo que sucede en el Río de la Plata, donde se dice que el pasivo “se la come”).

Los afeminados que se prostituyen son minoritarios: la mayoría se enrola en el bando de los no prostitutos, donde *loca* (*bicha*) —la nomenclatura más difundida y genérica, superada en feminidad por la *loca escandalosa*— comparte el campo con designaciones como *mona* (de origen *afro*), *marica* y otra ya *démodée*: *homosexual pasivo*. Para reconocer a aquél que podía desempeñarse alternativamente como activo y pasivo, Barbosa da Silva acuñaba una expresión completamente desusada: *homose*[71]*xual dual*; recogen esa peculiaridad el divulgado *entendido* y, más modernamente, el anglicismo *gay*. Cercano al antiguo *homosexual activo* se yergue actualmente el paradigma del *gay macho* —tan radical en su representación masculina cuando flexible en sus prácticas. Desde el sistema más clásico, podría ese *gay macho* ser, a simple vista, confundido con el *tapado* —para quien la preservación de las formas exteriores de la virilidad deriva menos del orgullo que del miedo. En ese ambiguo terreno —cercano al *bujarrón*— se sitúan, también, el *cliente comilón* y el cliente *hombruno*.

Las distribuciones por *edad* y por *estrato social* son menos numerosas y más simples y pueden, en su mayoría, ser recorridas a través del panorama preliminar al cuadro. Llama la atención la categoría *tío* —un hombre tan adulto como la *tía* pero que, a diferencia de ésta, conserva cierto aplomo varonil; ambos son, más o menos, *jovatos* (*coroas*). En lo que hace al *estrato*, las *tretas* y los *líos* son cosas de *malandras*: revelan toda cierta proclividad al atraco; mientras que los *cirqueros*, *michés* o *gays* relajan, a humaredas y nieves, el rigor pecuniario del encuentro.

La proliferación categorial —nomenclaturas que se deslizan y se entrechocan, se mezclan y se incrustan entre sí— tiene que ver, por un

lado, con el choque entre dos modelos clasificatorios diversos, uno jerárquico (marica/macho) y otro igualitario (gay/gay). Por el otro, el multimorfismo de las representaciones y las prácticas que en ella transparece, hace pensar, antes, en una carnavalización a la manera de Bakhtine, que en la presunta construcción de la identidad de la minoría en el desvío.

El fenómeno se presenta, literalmente, como barroco: por un lado, una proliferación de significantes que capturan el movimiento pulsional, bajo una multiplicidad de perspectivas, [5] sofisticando las codificaciones y haciendo cada vez más oscuro, hermético, obsesivo, el sistema. Simultáneamente, la proliferación en el nivel de los códigos posibilita, en su indecible superposición, la emergencia de múltiples puntos de fuga libidinales, "hiancia" de los significantes que se entrechocan. Digamos que el sujeto, en el pasaje —difuso y esfumado— de un criterio de clasificación —que es básicamente un módulo de atribución de valor en el mercado sexual— a otro, en la transición de un aparato de captura más "tradicional" [72] hacia otro más moderno, podría "huir" con más facilidad que si estuviese sometido al imperio de un único sistema significante despótico.

---

[5] Esta superposición de códigos proliferantes puede ser análoga a la "incomposibilidad de figuras simultáneas" y consiguiente "entierro de la identidad" que Lyotard (1979, p. 20/21) observa en la teátrica pagana; había, en la religión de la Roma del Bajo Imperio, una proliferación de divinidades: "Para cada conexión un nombre divino, para cada grito, intensidad y acometida, un dios pequeño (...) que no sirve exactamente para nada, pero que es un nombre de tránsito de emociones". Esto se relaciona con la concepción de la representación como un dispositivo energético.

IDENTIDAD Y TERRITORIALIDAD

Por la trama del código transitan los sujetos, no en tanto identidades individualizadas, definidas, "conscientes", sino como viajeros a la deriva, en la multiplicidad de los flujos deseantes, en el azar y la instantaneidad de los encuentros. Trátase de un complejo "código–territorio" (Deleuze), dado por el código y su superficie de inscripción en zonas (o en estados) del cuerpo social. Territorialidad entendida no sólo en el espacio físico (que tiene su importancia, ya que marca las lábiles fronteras del gueto), sino en el propio espacio del código.

A la idea de *identidad* que define a los sujetos por la representación que ellos mismos se hacen de su práctica o por cierto recorte privilegiado que de ella hace el observador, se yuxtapone la idea de territorialidad.[6] A partir de ahí, el "nombre" de los agentes en un sistema clasificatorio–relacional va a expresar el lugar que ocupan en

---

[6] Precisar la noción de territorialidad es complejo. Donzelot (1976) nota, en su comentario al *Antiedipo* esas dificultades: "Esta noción es la más rica y nueva de la obra, pero aunque se comprenda que da cuenta de inmensas cosas, que permite sortear las diferencias entre lo infra y lo superestructural, entre lo marginal y lo esencial, es preciso reconocer que ella mal y muy raramente se explicita"; intenta entonces abordarla con referencia al código. Guattari (CERFI, 1973, p. 142) entiende el código como una *inscripción territorialisée* y distingue, en el dispositivo territorial, dos elementos: una "sobre codificación" (*sur–codage* código de códigos) y una "aciomática", que rige las relaciones, pasajes y traducciones entre y a través de la red de códigos. La fórmula "código–territorio" expresa justamente esa relación entre el código y el territorio definido por su funcionamiento. Las redes del código "capturarían" a los sujetos que se desplazan, según una retórica, cuya sintaxis correspondería a la axiomatización de los flujos. El dispositivo territorial procedería a canalizar y, al mismo tiempo, a viabilizar los (Aquí se corta la nota [N. del E.d.])

una red más o menos fluida de circulaciones e intercambios. La nomenclatura clasificatoria —que tiene algo de precario, de móvil— alude a cierta frecuencia de circulación: el grado de fijación a un punto (un género, una postura, una "representación", pero también una adscripción territorial) será clave para establecer sus lugares en la trama de intercambios. Los sujetos se desplazan intermitentemente por esos spatium continuum, capaces de cambiar de posición o de permanecer en ella.

Sistema de redes "tentaculares" (Lafont) o "ramificadas" (Wellman & Leighton), será multifacético y fragmentario: no interesará tanto la identidad, construida representativamente por y para el sujeto indivi-[73]dual, sino las intersecciones del código que se actualizan en cada contacto. Sistema de redes que indica otras movilizaciones, conexiones y conjunciones de flujos: flujos de cuerpos y de dinero, flujos deseantes y sociales... Un territorio, sugiere Guattari, no es más que un nudo de flujos: un corte en ese territorio tendrá que estar atento a las intensidades que los animan. Desplazamientos molares, del orden de los macrocódigos sociales, pero también movilizaciones moleculares, en el plano de las sensaciones de los cuerpos.

La opción por la territorialidad en detrimento de la identidad pone en escena cierta "fragmentación" o "segmentariedad" del sujeto urbano, ya señalada por la Escuela de Chicago —de la llamada Sociología Urbana, que sería preciso recuperar liberándola de su sesgo moralista— cuya arqueología es, en cierto modo, esbozada por Deleuze y Guattari (1980, p. 255), que la remiten a la noción de segmentariedad elaborada por Evans Pritchard en su clásico estudio sobre los Nuer.

En vez de considerar a los sujetos en tanto unidades totales, se verá, desde esa perspectiva, que ellos están escandidos por diversas segmentariedades. En primer lugar, una segmentariedad binaria del orden de lo *molar* —que escinde los sujetos según oposiciones de sexo (hombre/mujer), de edad (joven/viejo), de clase (burgués/proletario), etc. Simultáneamente, otro plano de segmentos o, mejor *flujos moleculares*, que tienen que ver con el deseo —considerado no como una "energía pulsional indiferenciada", sino como resultante "de un montaje elaborado, de un *engineering* de altas interacciones: toda una segmentariedad flexible que trata de energía moleculares" (Deleuze y Guattari, 1980, p. 262), sacuden disruptivamente el cuerpo social. Movimientos de *desterritorialización* y *reterritorialización* operan complejas "transducciones"[7] entre esta diversidad de planos.

---

[7] Por *transducción* Deleuze entiende el "trabajo de traducción" — de conversión y de captura, de recuperación y de circunversión— de los flujos moleculares (deseantes) por los "centros de poder" locales: "Adaptadores, conversores que, sin estar en una posición simétrica a lo que neutralizan, se apoyan en una zona de potencia donde se disponen los mecanismos de retardamiento de los flujos y en una zona de impotencia donde los flujos accionan su ejercicio de permanente fuga de esos mecanismos, zambulléndose en una región de negociación entre esas fuerzas" (Caiafa, 1985, p. 221).

[75]

DERIVA Y DEVENIR

Usted lo sabe
soy un muchacho de bien
y mi onda es
la del vaivén
Pues con la gente
que tenga a bien tratar
cualquier día de éstos
me puedo arreglar

(Fíjese)

En mi criterio intelectual
es el trabajo la peor moral
no es mi carta de presentación
y mi fortuna es la del buscón

....

Si la luz del sol
me viene a traer calor
la de la luna viene a traerme amor
Si todo gratis la naturaleza da
para qué quiero trabajar

Johny Alf* [76]

* Letra de una canción entonada por uno de los creadores de la bossa nova, Johny Alf, en la década del ‘60 (Gentileza de Roberto Piva).

LA DERIVA HOMOSEXUAL

Hay un modo de circulación característico de los sujetos involucrados en las transacciones del medio homosexual: la *draga*[1] o *deriva*. Trátase de personas que salen a la calle en busca de un contacto sexual o simplemente "van al centro a ver si pinta algo", toda una masa que se nomadiza y recupera un uso antiguo, arcaico, de la calle. La calle, "microcosmos de la modernidad" (Lefebvre, 1978), se vuelve algo más que un mero lugar de tránsito dirigido o de fascinación espectacular ante la proliferación consumista: es, también, un espacio de circulación deseante, de "errancia sexual".

Cierta expectativa de aventura erótica escandiría *per se* la marcha —indiferente y automatizada— de la multitud en las megalopolis contemporáneas. Benjamin, en su análisis del soneto "A une Passante", de Baudelaire, señala cómo la mirada del *flâneur* "captura" (singulariza, inviste) el objeto —furtivo— de su deseo; en la instantaneidad de ese apresurado apasionamiento el *sexo* se separa del *eros*.[2] Alguna analogía entre el *flanear* de la bohemia y la *deriva* de las homosexualidades podría ser, a partir de las sugerencias de Benjamin, esbozada. Explorar las posibilidades eróticas del flujo de las masas urbanas no es, por otra parte, exclusivo de prostitutos y *entendidos*. Por el contrario, el *ligue* homosexual no configura sino una versión particular de una práctica

---

[1] "Ligue" en España, "yira" en el Río de la Plata, "paquera" en el Brasil, "dragüe" en París, "cruising" en los Estados Unidos.

[2] Dice Benjamin (1980, p. 39): "Lo que contrae convulsivamente el cuerpo —'crispé comme un extravagant' dice en la poesía— no es la felicidad de quien es invadido por el *eros* en todos los recovecos de su ser; sino antes un qué de perturbación sexual que puede sorprender al solitario".

mucho más institucionalizada y conocida: el *callejeo* de las prostitutas. El juego de seducción de la draga puede, asimismo, ser asociado a formas más tradicionales de flirt erótico, sean los galanteos de provincia, sean los rituales eróticos de los “amores campestres”, cuyas volutas sobreviven —notan Bruckner y Finkielkraut— en el *ligue* homosexual.

Estrategia de búsqueda de un *partenaire* sexual, la *draga* responde a las condiciones históricas de marginación y clandestinidad de los contactos homosexuales. La necesidad de salvaguardar cierto secreto va a ser, según Pollak, decisiva en la determinación de las modalidades de conexión características: “Aislamiento del acto sexual en el tiempo y en el espacio, la restricción al mínimo de los ritos de preparación del acto sexual, la disolución de la relación inmediatamente después del acto, el desarrollo de un sistema de comunicación que permite la minimización de los riesgos, al mismo tiempo que maximiza los rendimientos orgásmicos”. [77] Coincidentemente, Foucault (1985) ve el origen del *cruising* en el hecho de que la homosexualidad, en la cultura occidental, esté “desterrada”, lo cual impone “la repentina decisión de ir directo al asunto, la rapidez con que se consuman las relaciones homosexuales”.

La *draga* consiste en un deambuleo, más o menos prolongado, por ciertas áreas de la ciudad proclives a ser transitadas por hombres dispuestos al placer y a las diversiones. El dramaturgo argentino Tulio Carella ofrece, en su casi secreta novela *Orgía* (sólo publicada en portugués), una minuciosa crónica de sus itinerarios deseantes por la Recife de la década del ‘60:

> ¿Qué hacer hasta la noche? (Lucio, el protagonista) pasea, mira,

> toma café, continúa paseando. Se para, al ver un amontonamiento: es un vendedor ambulante. Se siente observado: es un joven de aspecto atlético. Poco después, es un muchacho arrebatado que le ofrece su cuerpo. Enseguida, un mulato se le acerca y lo roza, tratando de excitarle. Y más lejos hay un hombre que lo mira, con una profundidad que Lucio jamás viera. Y otro, otro más, y otro. Lucio cree que sus ropas llaman la atención, pero está un poco alarmado con esas miradas codiciosas que lo desnudan.

El sujeto que deriva se desliza entre la multitud y capta —sexualizándolos— los incidentes aparentemente anodinos o insignificantes del espectáculo callejero:

> Camina. Un escultor le ofrece una pieza de barro crudo. Un niño, al que le compra cigarrillos, intenta venderle un encendedor a un precio exorbitante. Una mujer le pide limosna. Un viejo le muestra billetes de lotería. Un hombre uniformado le sonríe. Se para, para mirar al vendedor ambulante, rodeado por una pequeña multitud, y se ubica en el espacio entre un automóvil y el último espectador. Pero queda estrujado para hacerle lugar a un negro que también quiere ver. El automóvil retrocede y empuja al negro que se adhiere a las espaldas de Lucio con un cuerpo caliente (...). Soldados y fusileros pasan lentamente, como a propósito, para ser abordados más fácilmente.

En el acto de lanzarse a la deriva, al yiro, al vagabundeo, parece estar implícita cierta disponibilidad hacia lo nuevo, lo inesperado, la aventura. Se trata, en las palabras de un miché entrevistado, de acontecer en la calle

> Si el *miché* se va a vivir con una *marica*, se vuelve su marido, es la muerta, ya no hay más aventuras, fluidez, esa cosa de salir sin que se sepa lo que va a suceder. Pero si uno vive con una *loca*, ya sabe de antemano qué es lo que va a pasar todos los días, nada de nuevo, ni una aventura, nada. Entonces, eso asusta. Lo que los *michés* realmente quieren es vivir, *acontecer en la calle*. Esa es la vida tal como debería ser vivida, sin absolutamente nada fijo, ni horarios de trabajo, ni nada. En la calle todo fluye mucho más, suceden cosas completamente imprevisibles, uno se juega...

Sin embargo, la predisposición a la aventura se compensa con cierta “or-[78]ganización del azar”. El deambuleo no es exactamente caótico. El “ritual de preparación” se organiza racionalmente, incluyendo microdispositivos de selección del eventual *partenaire*, verdaderas reglas de cálculo que apuntan a medir desde cuan deseable hasta cuan peligroso puede llegar a ser un candidato. Previsión de la aventura que llama, también, la atención de Pollak:

> El *ligue* homosexual traduce una búsqueda de eficacia y de economía que implica, a la vez, la maximización del “rendimiento” cuantitativamente expresado (en número de partenaires y de orgasmos) y la minimization del “costo” (la pérdida de tiempo y el riesgo de rechazo a las proposiciones).

El cálculo ya está contenido en el sistema de miradas recíprocas que constituyen la primera señal de comunicación. Hooker (1973) percibe, en un bar de San Francisco, el funcionamiento de esta compleja estructura de miradas:

> Si se repara con mucho cuidado —siempre que se sepa qué es lo que hay que reparar en un bar gay—, se observará que algunos individuos están comunicándose claramente los unos con los otros sin cambiar palabras, simplemente a través de la mirada, pero no es ese golpe de vista que se da, de ordinario, entre hombres. Los homosexuales dicen que si un hombre caza al vuelo la mirada y la sostiene, se sabe inmediatamente que es uno de ellos.[3]

Cabe comparar esa mirada a aquélla que hiende transversalmente la multitud baudeleriana, asimilada por Benjamin a la de “una fiera que se hurta del peligro, mientras otea en derredor en busca de la presa”. Tal como la prostituta, el miché “pasea la mirada por el horizonte a la manera de un animal predador, la misma inestabilidad, la misma distracción indolente, pero también, a veces, la misma atención inopinada”.

Cargado de deseo, seductor, el mirar del mkhé —cuenta una loca— es también paranoico:

> Una mirada seductora que te ablanda. En esa mirada ellos se vuelven ariscos y misteriosos, tiene que haber un lance de misterio y provocación que represente una amenaza benigna, un peligro benigno; hay peligro pero se sabe que no mucho.

Habría entonces, en la caza homosexual, dos grandes bloques constitutivos. Por un lado, un deseo sexual abierto, profuso, que remite al azar.

---

[3] Un etnógrafo del ambiente homosexual de San Francisco da una imagen irónica de este juego de miradas en un bar gay: “Antes de la hora de cerrar, todos los parroquianos parecen estar buscando por la habitación una lente de contacto extraviada que flotara a la altura de los ojos” (Bell & Weinberg, 1978, p. 311).

Por el otro, ese deseo no es indiscriminado, sino que agencia, para consu-[79]marse, un complejo sistema de cálculo de los valores que se atribuyen a aquél que es captado por la mirada deseante. Así, la *máquina de draga* (Hocquenghem, 1974: “Todo es siempre posible en todos los momentos... los órganos se buscan y se enlazan sin conocer la ley de la disjunción exclusiva”) es también una *máquina de cálculo*, un mecanismo de atribución de valor[4].

El “paseo esquizo” del homosexual y del *miché* oscila permanentemente entre esos dos polos: deseo e interés, azar y cálculo. En la práctica de la deriva, uno y otro se vuelven —como aparece en la experiencia de un prostituto primerizo— frecuentemente indiscernibles:

> Dando vueltas por el centro, fui a parar al Lago de Arouche, un lugar que aún no conocía. Ahí vi todo ese revoltijo de *locas* y travestis. Un travesti se me acercó, pero en ese momento pintó un argentino con un andar de gato, todo vestido de negro, que me fascinó. El me contó cómo venía la mano, él mismo era *miché* y me llevó a los jardines de la Biblioteca. “Ya va a pintar un lance para vos”, me dijo en portuñol. Yo no estaba para nada interesado en las *maricas*,

---

[4] Blachfor (1980) se refiere a la “cosificación” implícita en el *cruising*: “Las personas en esa situación no serán atraídas por nadie a no ser que lo que las atraiga sea algún aspecto exterior que satisfaga alguna fantasía sexual”. El énfasis es puesto en “características superficiales y cosméticas”, de acuerdo a criterios de selección como “apariencia, vestuario, maneras y complexión”. El *partenaire* “es sólo un medio para un fin impersonal, puramente sexual”. Si bien esta “cosificación” resulta común a los encuentros heterosexuales casuales y promiscuos, puede también ser vista como una oposición a los valores amorosos y monogámicos dominantes.

> sino en el argentino. Pero él se arregló con un *maricón* y me dejó. Al otro día volví a ver si lo encontraba. Poco a poco, fui adquiriendo más experiencia y yo mismo empecé a levantar *maricones* por guita.

La salida a la calle del narrador no estaba predeterminada más que por una vaga voluntad de aventura. El encuentro con el argentino enciende el deseo de una transacción sexual fuera de los patrones del mercado. Pero esta disposición deseante resulta sometida a las reglas de cálculo del medio.

Hay, en el callejeo homosexual, cierta inestabilidad de base, que todo lo corroe. Hocquenghem (1980) insta a ver esta aparente precariedad no como algo negativo, ni como una manifestación de carencia o de falta con respecto a las relaciones estables, que serían —presúmese— universalmente deseadas. Habría, por el contrario, cierta afirmatividad en la andanza:

> La sexualidad loca, los encuentros en los parques y jardines, las boites, las playas (...) todo eso no es un sustituto, una búsqueda desesperada que apunta a llenar un vacío. No somos inestables, sino móviles. No tenemos ganas de echar anclas. Vamos a derivar por ahí. [80]

En el "agenciamiento maquínico" de los miembros ("imperiosas localizaciones de un deseo que se impone: esto quiere aquello, esto se encaja en aquello"), los otros no son vistos en cuanto "identidades personales", sino apenas como posibilidades de un contacto parcial, órgano a órgano. El cuerpo es parcelado, ciertas partes son "separadas"

del conjunto. El objeto destacado es sobre todo el pene. Narra Carella:

> ...un mulato se le acerca (a Lucio), para conquistarlo echa mano al recurso primitivo de palparse el sexo.

La estrategia del levante

La *draga* suele implicar ciertos rituales previos de preparación. Ciertos detalles deben ser cuidados, tanto para facilitar el reconocimiento por parte del eventual cliente, como para evitar que se los confunda con *maricas*. Un elemento importante es la ropa. Los prostitutos con más experiencia recomiendan el uso de zapatillas —en vez de zapatos o mocasines—, *jeans* preferentemente desteñidos, nada de cosas demasiado *flou*, chillonas, estridentes. A veces se calzan un pantalón encima de otro, para aparentar "piernas de jugador de fútbol"; otras, algún postizo bajo la bragueta, a fin de incrementar la turgencia del fetiche:

> Están los que se ponen papel o gasas en el calzoncillo para simular una verga más espamentosa, pero no siempre les da resultado: las *locas* pueden terminar sabiéndolo y es peor. Ahora, el *miché* tiene que saber mostrar lo suyo. Yo tengo una ropa especial: pantalón blanco, bien ajustado, que deja la verga bien marcada. El *miché* se la pasa toqueteándose el bulto, ese recurso es clásico y da buen resultado, así a las locas les resulta más fácil identificarlo.

Otro *miché* ofrece algunas instrucciones básicas:

> Uno ve al tipo, va y le pide un cigarrillo, así comienza la charla. Nunca hay que andar muy rápido, gestos bien masculinos, manos

> en los bolsillos, nada de andar moviéndolas demasiado, que eso es cosa de locas. El pelo nunca bien peinado, para dar una impresión de tosco, de bruto. Preferentemente, el miché nunca usa anteojos.

Una vez iniciada la conversación, conviene seguir ciertas reglas:

> Siempre mentir el nombre. Si yo me llamo Juan, entonces por qué ser Juan si puedo ser Walter o Wagner o quizás Washington. Cuanto más florido el verso para cautivar al cliente, mejor.

El contacto verbal debe ser, desde el punto de vista del prostituto, lo más breve posible. De lo contrario, el cliente puede perder la fascinación instantánea:

> Tipos que hablan de más, que te dan mucha charla, eso quiere decir que la cosa viene mal. Hay muchos que empiezan: qué haces, qué edad tenés, de dónde sos. [81] Eso es una señal de que no pasa nada. Cuando el tipo te ve, se excita, se apasiona al instante sin posibilidad de razonar. Ahora si verbaliza, reflexiona, ahí yo me las tomo de antemano.

A los clientes, por el contrario, la cautela los mueve a prolongar lo más posible el encuentro callejero:

> Nunca hay que levantarse a un miché sin una charla previa. Por eso yo prefiero andar a pie, y no en coche. Si uno hace entrar a un tipo en el auto o en el departamento (tampoco los hoteles son del todo seguros, los encargados pueden ayudarte o no), después cómo hace para echarlo si se pone pesado. Entonces, como medida de precaución, se trata de prolongar la charla lo más posible. Si uno

> consigue mantener con él una buena conversación, después le va a resultar más difícil agredirte.

El abordaje inicial entre el prostituto y el cliente —al cabo, dos desconocidos que han de establecer entre sí relaciones pautadas por una extrema de igualdad y diferenciación— constituye un juego de fuerza y seducción, en cuyo curso las mínimas señales van a ser raudamente decodificadas, a fin de formarse una imagen de las intenciones, *status* y dotes del otro. Algunas transcripciones de *levantes* muestran cómo los clientes llevan en cuenta esos detalles:

> El *chongo* era moreno, alto, varonil, hasta estaba vestido decentemente. Pero cargaba un bolsito con ropa. Eso podría querer decir que no tenía dónde pasar la noche, o que acabaría pidiendo más dinero con la excusa de viajar a alguna otra ciudad, como efectivamente sucedió.
>
> El decía ser cadete, andaba incluso con un portafolio en la mano. Pero enseguida sospeché que mentía, pues tenía la camisa desgarrada y las zapatillas cayendo a pedazos, y huí.
>
> Vi que el tipo lanzaba miradas de deseo a los travestis que mariconeaban en la plaza, y me pareció que andaría realmente con ganas. No fue gran cosa, pero pidió tan poco...

En la draga motorizada, la marca del automóvil es altamente valorizada. En ocasiones, algunos muchachos pueden llegar a dejar de lado sus intereses pecuniarios por el placer de exhibirse en un coche de lujo:

> Aunque el coche no determine mucho la posición social del cliente, para muchos *michés* es esencial. Cuanto mejor la marca, más plata

> van a darles, fantasean. Pero no es más que una fantasía. Lo que hay es todo un cope por dar vueltas en coche, así se dan corte delante de los otros *michés*. Si hay varios en un grupo y de repente para un *Monza* o un *Del Rey*, aquél que sube se valoriza, se destaca. Por eso ellos prefieren tipos con auto. Y los clientes, aún cuando no tengan reales condiciones, se desviven por adquirir un auto y conquistar muchachos más fácilmente. Algunos de éstos se fascinan tanto, que son capaces de acostarse con prescindencia del dinero, tan importante es el status del cliente. [82]

En esta variante de abordaje, el diálogo es generalmente mínimo. Se apuestan los *michés* en las veredas. Los coches van pasando lentamente. Un sutil intercambio de miradas indica cuándo el prostituto debe acercarse al conductor. Ventanilla de por medio, se acuerdan raudamente las condiciones del contrato y, si el cliente se interesa, el prostituto sube de inmediato al vehículo. Si la operación conlleva mayores riesgos para el cliente, su anonimato queda, en compensación, más protegido. Pero también para el muchacho subirse a un coche tiene sus peligros, ya que pierde el control de la situación:

> Me levanté a un tipo con coche. Combinamos el precio. Me dijo que tenía una casa en Santo Amaro, en el suburbio. Al final, resultó que no había casa alguna, él estacionó cerca de una represa y cogimos dentro del auto. Pero después, hete aquí que el sujeto no me quería pagar lo prometido. Me enfurecí, ese día no había almorzado y su pago iba a alcanzarme para comer. Yo tenía unos 15 ó 16 años y el tipo era robusto, fornido. Pero me dio tanta rabia que cacé un fierro que había por ahí y le destrocé el vidrio. El pobre se asustó tanto que acabó pagándome de más.

A medida que baja el *status* del prostituto, disminuyen también sus perspectivas de conseguir clientes motorizados. La tendencia del *bajo miché*, por ejemplo, es caminar, quedarse "vagando por ahí", en pos de alguna conquista. En esos fatigosos recorridos, los *michés* establecen formas elementales de sociabilidad: entre transacción y transacción, acaban pasando una buena parte del día juntos, en pequeñas bandas, cuya consistencia —según ya vimos— es extremadamente lábil:

> Ellos se llevan bien entre sí, inclusive intercambian clientes. Existe, sí, cierto compañerismo, pero que se puede deshacer por nada. Un tipo de solidaridad pasajera, que no tiene que ver con la amistad convencional, con la amistad como uno normalmente se la imagina. Entre ellos no hay afecto, visitas en casa, interés por el otro, nada de eso. Es compartir la calle, y punto. Si el otro desaparece un mes, cayó en cana, no les importa, se lo olvidan; pero si reaparece resurge de inmediato ese tipo de unión, aquella onda.

Las ventajas de disponer de "refugios" donde acudir de vez en cuando, impulsan a los muchachos de la calle a sostener relaciones más dilatadas con algunos homosexuales, a los que apodan —irónicamente— *locas de retaguardia*. Por eso es que los *michés* prefieren ir al departamento del cliente, antes que consumar la transacción en un hotel:

> Porque hay más libertad, pueden tomar unos vinos, inclusive pasar la noche. En el hotel, la cosa es más limitada, sexo y listo. Si van a la casa del cliente, en cambio, algún día que están sin trabajo pueden aparecer, tocar el timbre, volver...

Levante de cine

Existen cines de *levante*, usados como campo de operación por los *michés*[83] Uno de estos cines, acaso el más tradicional, encubre, bajo un pretencioso nombre, un edificio antiguo, ruinoso, vestigio de la época en que la avenida Río Branco conservaba cierta aura distinguida, luego confiscada por la creciente lumpenización. Sus espectadores son albañiles, soldados, obreros no especializados, *locas* proletarias, malandras, adolescentes del suburbio, etcétera.

El cine funciona a la antigua, o sea, no como mero espectáculo pasivo, sino como centro de reunión social, donde tiene lugar una activa sociabilidad, que, lejos de restringirse a la amistad, incluye contactos directamente sexuales, en la tiniebla de las butacas o en los atestados baños, divididos entre travestis —que controlan los retretes— y *michés* —que patrullan los mingitorios. La propia disposición arquitectónica favorece el flujo de los espectadores, de la sala del primer piso a la de la planta baja y viceversa, licencia contemplada en el bajo precio del ingreso.

Cuenta un frecuentador:

> El cine *Palacete* es una cosa bien marginal, bien pesada, la gente ahí fuma marihuana, jala cocaína, los asistentes son bandidos, tipos que entran y salen de la cárcel, algunos con la constancia de libertad condicional. La policía aparece de vez en cuando, hace requisas, secuestra la droga. Hay travestis, *michés* bien peligrosos, uno mató no sé dónde, otro robó vaya a saber qué. Incluso el código de comportamiento es bastante pesado. El chongo es un chongo

y nada de mariconear. Un bandido es un bandido en serio, va al frente y nada más. Hay algunas putas, pero sobre todo travestis, que cobran —o a veces pagan— para transar con alguien. Todo bien determinado. Es un cine muy loco a nivel de comportamiento. Siempre hay alguno toqueteando o hasta transando con otro. De pronto un tipo que está sentado al frente llama a alguno de atrás de "Hijo de puta", y otro contesta: "Pedazo de puto, te voy a recoger" y comienza un griterío infernal, todo el mundo se suelta. Hay muchas maricas negras, la mayoría son negros. El lenguaje es diferente, hablan casi otra lengua, jerga de malandra y candomblé, mucho nagó misturado.

El tipo de actos sexuales que se practican dentro del cine tienen la marca de la fugacidad y la "parcialidad" propia de la deriva homosexual. Contactos en la penumbra entre hombres que, a veces, siquiera se ven las caras, roces "casuales" de miembros en la masa que se amontona en las últimas filas, penetraciones apresuradas en los retretes diminutos y hediondos, en un espacio bullicioso que hiede a sudor masculino.

Levante de mingitorio

El mingitorio ocupa el lugar más bajo entre los sitios de deambuleo homosexual. Es, junto con los saunas, el más directamente sexual, el menos "amoroso", pero también el más peligroso, sujeto a esporádicas irrupciones policiales. José Luis de Toledo (1980) da una visión poetizada de los tesoros eróticos de los baños públicos: [84]

Un espectáculo indescriptible, hay que verlo. Los placeres en esos

> lugares pueden ser varios, comprometedores o no. Podemos adoptar, conforme a la onda, sólo la vía voyeurística. También podemos asistir, tocar, ser tocados, chupados, chupar, gozar, ser enchastrados a guascazos; o enlazar e izar a alguien hacia parajes más sosegados.

En el medio de esa profusión de fricciones y masturbaciones exhibicionistas, el abordaje no es, con todo, indiscriminado: exige cierto ritual de miradas y toques. Los *michés*, como el resto de los habitués, yerguen sus armas en la rutilancia de los azulejos en la espuma. Un *entendido* narra su experiencia:

> Un negro, muy alto y corpulento, blandía su gigantesco pene erecto en el mingitorio de la plaza de la República. En un rincón, una *marica* blanca, sin perderse detalle, le imitaba. Me le acerco al morocho y le echo el ojo sin disimulo, mientras me apresto a mear. Su erección no era demasiado firme, pero el tamaño impresionaba. Lo acaricio superficialmente y él me roza las nalgas. Me susurra entre dientes que quiere entrar a uno de los retretes. Pero, en lugar de hacerlo, se queda parado junto al encargado. La caja de las propinas de éste está vacía, y sospecho que pueda haber algún acuerdo entre ellos. Salgo a la calle y él me sigue. Ya en la vereda, le pregunto:
>
> —¿En qué andas?
>
> —Voy por plata.
>
> —¿Por cuánto?
>
> —Qué sé yo, no cobro mucho. Date cuenta que un lugar como éste no es para que lo frecuenten millonarios. ¿No podríamos ir a un

> hotel ahora mismo?
>
> Pero él tenía tanto apuro, que pensé que podría ser peligroso y me fui.

El hecho de ser una práctica sexual fuertemente despersonalizada, llevada a cabo en un riguroso silencio, no impide que formas de sociabilidad se insinúen entre los azulejos. Así, en los baños de la estación Central, en Río de janeiro:

> Hacerse amigo, miembro de la cofradía, es casi una obligación... Los frecuentadores del Porno Shop tropical se afanan por relacionarse e impera cierto sprit de corps. Hay siempre algunos que se quedan del lado de afuera del subsuelo, cerca del café, a velar por la seguridad y listos para dar la alarma ante la primera señal de presencia de la Policía Ferroviaria, uniformada o no (...) Pero no es sólo eso lo que caracteriza a la Cofrafía de la Paja. Sea en el hall del subsuelo o incluso dentro del baño —en la “sala de estar”— siempre hay tiempo para unas palabras, para un cigarrillo, para un cuchicheo (Pinheiro, 1980).

HISTORIAS DE VIDA

La práctica de la prostitución viril implica una deriva “horizontal”, microterritorial, a través de la cual el sujeto se va desplazando por los puntos y redes del circuito. Pero hay otro tipo de deriva, que podría llamarse “vertical”, histórica, referida a los desplazamientos existenciales de los muchachos de la calle. [85]

Proviene de la sociología del desvío la noción de “carrera desviante”, la cual se desencadenaría a partir de la “acusación de desvío”. Desde el interior del mismo campo, fue criticada la dificultad de delinear “secuencias o etapas fijas, a través de las cuales deben pasar las personas al avanzar desde una desviación menos grave a otra más grave” (Lamert, citado por Taylor, Walton y Young, 1975). Hay, como señala Matza (ídem), cierta imprevisibilidad en los mecanismos que llevan a los sujetos a ingresar en la sociabilidad “desviada”, como también a salir de ella.

Desde una perspectiva harto diferente, Deleuze y Guattari hablan de devenires, que serían, muy simplificadamente, procesos de desterritorialización de los sujetos que salen de identidades personológicas, familiares, institucionales, etc., rígidas, para entrar en líneas de fuga del orden social. Las homosexualidades masculinas encarnarían puntos privilegiados de “ruptura”, pasibles de desencadenar “viajes” por las fronteras del orden (Guattari, 1981, p. 36).

Las siguientes historias de vida, recogidas en campo, si pueden configurar una suerte de trayectorias modelares, no se pretenden, en modo alguno, “representativas”, sino tan sólo indicativas de algunas tensiones que recorren y agitan la maraña de redes relaciónales.

Caso 1: Fausto

Nacido en San Pablo, Fausto —ahora con 23 años— se prostituye desde los 14. Es un joven corpulento, con una ligera tendencia a engordar. Su rostro, sin ser precisamente bonito, participa de cierto encanto tosco. De expresión habitualmente cínica, un ligero defecto en los labios le

confiere cierto toque de sensualidad. Hace gala de una virilidad provocativa en el andar, se viste desaliñadamente con un ligero toque punk, jeans desteñidos y sucios, cierre relámpago roto. Suele alzarse la camiseta hasta la altura de los pezones para enseñar el torso. Su traza no es, con todo, ruinosa; sus ropas, si gastadas por el uso, son de cierta calidad. Tiene algo de elegancia desprolija —lo que él llama “delicadeza masculina”. Racialmente, es una mezcla de indio y blanco, pero pasa por blanco según las reglas cromáticas del medio.

Es el hijo bastardo de una familia pobre y numerosa. Después de haber tenido cinco hijos con un compañero que la abandonó, la madre vive una breve aventura, de la que nace F. A los 64 años, ella convive con un hombre negro bastante más joven, inclinado al alcohol. Cuando las primeras entrevistas F. ocupa un pequeño cuarto en la casa de la familia, que después pierde.

F. huye por primera vez de su casa a los 12 años. Acaba durmiendo en el puerto de Santos, entre malandras, vagabundos, menores fugitivos como él. Allí, marineros extranjeros, algunos viejos y fuertes, hacían uso [86] de los chicos y retribuían, de vez en cuando, sus favores, con algunos billetes. Asustado, F. busca refugio en una guarida de vagabundos. Pero un día llega la policía y amenaza recluirlo en un reformatorio. Consigue escapar y encuentra amparo entre los Hare–Krishna. Un matrimonio de americanos ricos lo sustentan, pero en extremos rígidos y moralistas, pretenden imponerle sus normas (no fumar, no beber: F. se emborrachaba desde los 12 años). Nueva fuga y retorno al hogar familiar.

Inteligente y despierto, F. ingresa al secundario, donde intima con unos profesores homosexuales. Participa, en el departamento de ellos,

de orgías regadas a alcohol y marihuana, al final de las cuales el dueño de casa solía escoger a alguno de los adolescentes para dormir con él. F. comenzó a sentir, en el vaivén, deseos eróticos hacia otros muchachos de su edad; hubo caricias, juegos, mas sin llegar a la penetración. La irrupción de la policía —que sospechaba de reuniones políticas— acabó con el antro. Fueron todos presos. En la cárcel F. vio por primera vez un travesti —al que confundió con una mujer— que estaba siendo torturado. La escena lo impresionó vivamente.

De paso por el centro, otro michê lo inicia en el negocio. A partir de ahí se prostituye sistemáticamente. Hace el género macho. Durante los primeros años, tiene bastante éxito en la calle. Pero, a medida que "envejece", se ve obligado a recurrir a métodos más directos:

> Cuando uno pasa los 20 años, se va poniendo feo, mucho alcohol, mucha droga, una vida de mierda. Los tipos ya te dan menos bola. Me fui volviendo más malandra, tramposo, traicionero. Uno, cuando la cosa no funciona, pasa horas al pedo, vagando por el centro sin conseguir un pito, va juntando más odio, ganas de destruir, de robar, de darle una paliza al primero que pase. Así que cuando uno engancha una marica, se desquita en ella de la desgracia.

Sucesivas "venganzas" lo lanzan a périplos más próximos al crimen. Sus atropellos —hurtos y palizas a clientes "desconocidos"— no extrapolan, por lo general, los límites relaciónales del gueto. Despliega, al mismo tiempo, estrategias más blandas:

> Hay días en que el michê no tiene éxito o simplemente está cansado o deprimido, con ganas de ser bien tratado (es una vida muy dura, muy solitaria, nada sentimental) y entonces conviene tener alguna

> *marica* amiga que te invite a comer, donde uno pueda pasar la noche, culear de vez en cuando, que te preste unos mangos o pague una cerveza, un poco de vida social. A estas *maricas* no se les puede cobrar directamente, se les saca la guita de otro modo. Además, ellas pueden llevarte a otros lugares, fiestas, donde se pueda hacer algún negocio sin tener que quedarse dando vueltas, en la calle. En esos casos no hay mucho margen para hacerse el duro. Ahora, a una loca que se conoce en la calle, se la puede joder de lo lindo.

Las relaciones con las *locas de retaguardia* satisfarían, de paso, un deseo [87] de roce cultural. Marcado a fondo por sus primeras experiencias con profesores “fiesteros”, se jacta F. de no ser un “*miché ignorante* como la mayoría”, de tener “cierta conversación”. Escribe poemas y cita a algunos escritores “malditos”: Artaud, Genet, los surrealistas, Roberto Piva, etc. Todo ello alimenta cierta retórica “anarco–lumpen” que, paradójicamente, legitima las confiscaciones a los clientes en nombre del combate a los “caretas” y exalta el machismo, despreciando a homosexuales y mujeres. Exaltación que parece, empero, vinculada a su propia sustentación profesional, ya que, como él mismo admite: “Si el *miché* se vuelve *marica*, está perdido, nadie le lleva más el apunte”. Y cuenta:

> A esta altura de las cosas, yo no puedo negar que soy *entendido*. Pero eso no quiere decir que sea *marica*, para nada. Me gusta acostarme con mujeres, sobre todo con lesbianas. Pero las relaciones con las mujeres son toda una historia, ellas quieren meterse en pareja, son celosas, controladoras, no se bancan. Dos o tres veces, y nunca más.

El nomadismo libidinal de F. —que no quiere o no puede “fijarse” sentimentalmente— se satisface en la orgía:

> Lo mejor es cuando se arma una orgía, con una mujer y una loca, o un pendejo. En una, la *loca* cogía a la mujer y yo a la *loca*. Otra vez, estaba haciendo el amor con una mina y aparece de repente un chico de 16 años en la plaza. Yo lo invité a participar, a la mujer al principio no le gustó, dijo que no era una mercadería en remate, pero acabamos transando los tres juntos.

También los programas conjuntos —dos prostitutos y dos clientes— abren la puerta para que el vínculo libidinal entre los *michés* de la banda, generalmente contenido por razones de machismo, se exprese:

> Yo ya estaba con mi *marica*, al palo, pero salí de un salto de la cama y fui a acostarme con el Alemán (el otro *miché* del programa). Las *locas* no entendían nada, preguntaban: “¿Son pareja?” Yo lo miré al Alemán y dije: “¿Será que somos pareja?, no, sólo somos amigos, pero vamos a dormir juntos, O.K.? A las *locas* no les gustó ni medio, pero no se atrevieron a hacer nada porque éramos más fuertes y podíamos reventarlas a golpes.

Estas relaciones llevan, con todo, la marca nómade de la fugacidad. Nomadismo que se verifica, también, especialmente: F. abandona periódicamente el hogar familiar —donde es rechazado por “marginal”— y se instala en moradas transitorias.

A los 23 años, se siente en un *impasse*:

> O me hago un marginal de la pesada, o estudio alguna cosa, yo qué

sé, hacer la calle ya no me cabe. No soporto andar haciéndoles caritas a esos viejos idiotas. Lo peor es que ahora los pendejos empiezan a perseguirme. Hay uno que tiene 13 años y está loco por mí, me busca siempre. Y volverme pederasta, es lo último. [88]

Caso 2: Américo

Con 20 años, A. es un muchacho bajo, flaco, “moreno claro” (él se declara hijo de español). No es convencionalmente bonito, pero su estilo “muchachito” y su mirada picara atrapan la atención. Esmerado en el vestir, luce ropas baratas pero limpias, que él mismo se encarga de planchar en la pensión donde reside provisoriamente.

Oveja descarriada de una prolífica familia de clase media de Recife (la madre, profesora retirada, está separada del padre, a quien él se refiere oscuramente), frecuenta A., desde muy joven, los ambientes homosexuales de su ciudad natal, de la mano de profesores y compañeros de colegio. Impera en el circuito, como norma, la relación adulto/joven. A. la transgrede brevemente, al entablar un romance con un chico de su misma edad, que provoca cierto estupor en el círculo.

A los 15 años, de vacaciones en Salvador, Bahía, decide quedarse a estudiar. Tras ásperas disputas, consigue que la madre le financie parcamente la sobrevivencia. En Salvador convive varias veces con amantes adultos que lo ayudan. Fascinado por los ambientes gay,s mantiene empero, al fatigar los bares y los dancings, una postura varonil que lo distingue de sus amigas locas.

En 1981 se traslada a Río de Janeiro, donde se lanza a la prostitu-

ción profesional. A diferencia de muchos de sus colegas, no rehúsa emprender relaciones más largas con sus benefactores. En ese tren, un político de derecha pasa a sustentarlo y lo instala en un departamento, a cambio de lo cual debe A. colaborar en su campaña electoral. Activo en su militancia, se politiza, se proclama fascista e ingresa, después de los comicios, a un grupo falangista. Una de sus obsesiones es acabar con los presidios, ejecución mediante de los allí alojados. A pesar del énfasis que pone en diferenciarse de los prostitutos que delinquen, cuenta haber hecho de cebo en extorsiones a clientes ricos y casados —presuntos policías irrumpían en el cuarto de hotel, "encontraban" drogas y amenazaban detener al pederasta. Obtenía A. pingües lucros de esas arteras zorrerías.

Prefiere vender su cuerpo por las calles, pues eso le permite seleccionar a sus amantes y aceptar sólo a los que le gustan. También ha trabajado a domicilio —telefonea a una agencia informal que le suministra interesados— y en un "dub–burdel" que dispone de un elenco de efebos para sus socios. Pero dejó ese tipo de prostitución porque tenía obligación de acostarse con todos: se veía compelido, en ocasiones, a extenuarse en orgías con hombres y mujeres —días y noches de bares, nightclubs, drogas, alcohol, fiestas interminables—, de las que emergía exhausto y deprimido. A cierta altura ya precisa esforzarse para funcionar sexualmente. Tras la última orgía, pasó más de diez días sin conseguir hacer la calle. [89]

Le desagrada que lo traten de miché; prefiere presentarse como boy. También le irrita la pregunta abierta por el precio; simpático y conversador, confía en que los clientes, generosos, le indaguen: "¿Te hace falta algún dinero?" Pero algo le angustia: no siente más placer en

el sexo, ha perdido el deseo.

Caso 3: Graciliano

Graciliano es paulista, del suburbio industrial de Santo Amaro. Se prostituyó sistemáticamente entre 1977 y 1980, año en que entra en contacto con el activismo y se asume como *gay*. Su historia muestra una deriva a través de las diversas tipologías de la prostitución y la homosexualidad. Empleado contable, se viste normalmente durante el día, pero en sus excursiones al gueto se permite algunas extravagancias, como ropa de cuero y cadenas metálicas al estilo *punk*.

Hijo mayor de una familia obrera, sus salidas del hogar han sido siempre breves. Goza de una razonable relación con los padres, a quienes les ha hablado de su homosexualidad; de su pasado como prostituto, en cambio, nunca les dijo nada.

El deseo por los hombres adultos se manifiesta precozmente en G.:

> Tenía cinco o seis años, los fines de semana venía de visita un amigo de mi padre que mucho me atraía. Me abrazaba de una manera diferente, yo lo sentía y él también, me sentaba en sus muslos, mi cuerpo entre sus piernas, nadie se daba cuenta. Nunca llegamos a hacer el amor, pero podría haberse dado.

A los 14 años, trabajando como cadete, empieza a frecuentar el centro de la ciudad y a tener relaciones con hombres maduros.

Al principio, no lo hacía por interés; pero no tarda en percibir las

ventajas del asunto:

> Yo tenía unos 15 años, me acostaba con un tipo mucho más grande que yo, y vi que él tenía dinero para pagar las horas de placer que pasaba conmigo. Nunca habíamos hablado de plata, pero después de los primeros encuentros él me puso unos billetes en el bolsillo. Descubrí entonces una fuente de ingresos, que combinaba lo útil con lo agradable. Me gustaba dormir con él, y también me gustaba su dinero.

Una vez desocupado, comienza G. a sistematizar su flamante recurso. Al principio, no hacía ningún género definido. Era, simplemente, un garoto

> Se trata de un proceso. Cuando uno empieza en el asunto, es nada más que un chico. No está impregnado de los comportamientos y los patrones del submundo. Una cosa indecisa que los tipos adoran. Más tarde, se pasa a un estadio más "profesional", estás más avivado, ya se sabe quién tiene dinero y quién no, manejar una conversación, aparentar aquello que el tipo está deseando, sacar ven-[90]tajas o ganancias de alguien. Como estaba de moda ser machito, era eso lo que los clientes más pedían, me volqué hacia ese género.

Después de una experiencia traumática —donde es prácticamente violado por un cliente ocasional—, comienza a abandonar sus prejuicios y miedos, y cualquier posición ya le es indiferente —sin que ese liberalismo sea, no obstante, revelado en el contacto previo a la relación:

> Por lo general los tipos te preguntan: “¿Qué es lo que te gusta hacer?” Hay que ser hábil para no perder al cliente. De entrada hay que decir que uno es exclusivamente activo. Si el tipo está realmente interesado, va a encontrarle la vuelta para charlarlo más, ampliarei juego, para dejar abierta la posibilidad de que uno sea pasivo.

Paulatinamente, G. va prefiriendo este último tipo de relaciones. Cambia de lugar, de postura, de género. De levantarse ancianos de 68 años, pasa a explotar las debilidades de entendidos más jóvenes. Se vuelve loca baby. Aunque se considera homosexual, lo mismo sigue, por un tiempo, aprovechándose del precio de la edad. Hasta que en un proceso progresivo de asunción militante, abandona, a los 22 años, la prostitución.

Caso 4: Gemido

Genildo es carioca y está pasando “un tiempo” en San Pablo. Habitualmente vive en Río de Janeiro, donde tiene mujer y un hijo de 2 años. Se prostituye desde los 14 y continúa, a los 25 años, haciéndolo, pese a su vida familiar. Alto, fuerte, corpulento, de piel bien oscura, su rostro algo gastado no disimula su veteranía. No es lindo; son sus rasgos de una dureza tosca, atenuados por cierta “delicadeza masculina” en la sonrisa, los gestos, la manera de andar.

Orgulloso de su género macho, vitupera con sorna al miché “lo que venga”: “Michés de verdad, no quedan más que negros, machos y de verga bien grande”, se autopromueve con jactancia. Es, de los casos

aquí presentados, el más “clásico” —y acaso también el más popular.

Hijo de una extensa familia villera; sus vínculos con la cual se difuminan hasta desaparecer, G. se enreda por entero al nomadismo marginal y pasa, tempranamente, a vivir en la calle, con esporádicas permanencias en casas de clientes, hoteles, pensiones, y alguna que otra changa.

Tras una iniciación casual en la humareda de los baños públicos —donde su impetuoso volumen despierta de inmediato la codicia de los voyeurs—, G. se aboca, durante años, a hacer la calle por las áreas céntricas, donde se torna conocido; saciados, los clientes volvían a buscarle. [91] Las “amistades particulares” que aquí cosecha lo salvan de caer en la vorágine del crimen:

> Si el pibe que comienza a hacer la calle no conoce *maricas* buenas, que lo orienten, que le den una ayuda no sólo material, sino también consejos, amistad, protección —que él sepa que, llegado el caso, puede contar con ellas—, si no le pasa eso, es bien fácil que acabe metiéndose en el crimen.

Y cita historias de amigos que empezaron su trayectoria delictiva asaltando homosexuales. G. elabora una interpretación social de esta predisposición predatoria:

> Lo que pasa es que el *miché* viene de la *favela*, levanta a esas *maricas* del centro que lo llevan a unos departamentos superlujosos, un lujo como él jamás vio en su vida, realmente mucha guita, el pibe se fascina. Pero un día la *marica* se harta de él y le dice: “No me llames, no te quiero ver más, me voy de viaje”. Y el pobre piensa:

> “No es posible, yo no voy a volver a la miseria”, y descarga su bronca en la *marica* le roba o se queda con ganas de robarle a la primera que aparezca. La próxima vez no va a esperar que la otra le dé el raje: antes que eso suceda, va a cobrarse lo suyo por la fuerza. El robo puede ser premeditado o no.

Estrategia de sobrevivencia, a caballo entre el trabajo —inaccesible— y la criminalidad, tentadora y fatal, la prostitución tiene una vida corta: “No hay *miché* viejo como sí hay puta vieja”, reconoce. Pero, si se mantiene cierta “honestidad profesional”, se puede continuar en el negocio, fuera del disputado circuito callejero:

> Estuve en la calle hasta los 23 años, a veces trabajando, en general no. No tengo más edad para andar dando vueltas, ya todos me conocen. Sólo lo hago si es para conseguirle chicos jóvenes a un cliente muy viejo, que no puede salir a levantar porque lo asaltan. Pero tengo una agenda voluminosa, que me salva cuando estoy sin dinero.

FUGA Y CAPTURA

Doble mecanismo: por un lado, las “áreas de perdición y vicio de las grandes ciudades” —que preocupaban a Park, deseoso de entender “las fuerzas que en toda gran ciudad tienden a desarrollar esos ambientes aislados en los que los impulsos, las pasiones y los ideales vagos y reprimidos se emancipan del orden moral dominante” —podrían ser leídas como una especie de *punto de fuga libidinal*, donde “las pasiones, instintos y apetitos, incontrolados e indisciplinados”, los “impul-

sos salvajes”, sofocados o sublimados en la normalidad, encontrarían un lugar de descarga. Simultáneamente, esos deseos proscriptos, desterrados del cuerpo social, serían reconocidos, clasificados, “reterritorializados”, en la válvula de escape de la “región moral”.

Ese doble movimiento de desterritorialización con relación al orden [92] oral y familiar dominante, y de reterritorialización en el código–territorio del gueto, esta inscripción en el “desorden organizado” (Bataille) de la “territorialidad perversa” (Deleuze y Guattari), se comprueba asimismo en las trayectorias existenciales de los sujetos del medio.

Hay, en los adolescentes que deslumbrados por las luces del centro se extravían en los intersticios del mundo de la noche, un primer movimiento de salida de la constelación familiar, que puede asumir diferentes formas: desde “micromigraciones” intraurbanas (manteniendo la convivencia con el núcleo parental), hasta fugas deliberadas del hogar con eventuales retornos, pasando por procesos migratorios. Los muchachos, sin saber muy bien qué es lo que van a encontrar, confluyen hacia el centro:

> Cuando comencé a trabajar en el centro (a los 13 o 14 años), no tenía mucha idea de cómo era esa historia de hombres que se acuestan con hombres. La radio, la familia, ya hablaban de travestis, prostitución, marginalidad. Me imaginaba que habría que pagar y que sería demasiado caro. Pero enseguida descubrí las discotecas y comencé a salir con tipos. Entonces me asusté. Tenía la fantasía de que sería un placer puro. Pero no, las maricas son tontísimas, crean sus patrones, rotulan, uno tiene que ser algo dentro de esa clasificación.

A la desterritorialización relativa, va a suceder una reterritorialización también relativa: el sujeto va a ser rotulado, rotularse y rotular a los demás de acuerdo a los códigos instrumentales del “submundo perverso”. Reinscripción que no es meramente simbólica, sino literal: producción de marcas en el cuerpo, tipificación de la indumentaria, modalización de tics y modales, señalización de moldes gestuales y sexuales, etcétera.

Sin ser fija ni total, esta inscripción perversa segmenta al sujeto, lo parte o lo desgarra. Cierta “duplicidad estructural” torna difícil analizar las trayectorias de los prostitutos en términos de “construcción de identidad”. Si uno puede pasar de *pibe* a *miché macho*, después a *miché gay* y por último a *gay no miché*, otros pueden seguir trayectorias diferentes —tal el caso de Américo, que pasa a prostituirse tras años de práctica homosexual “gratuita”, sin perder su apostura varonil. Si, a partir de la historia de Graciliano, la prostitución puede ser interpretada como un “ritual de pasaje” a las configuraciones personológicas de la homosexualidad adulta, esta lectura muestra, considerados los restantes casos, los límites (y las intenciones) de su ambición: ya que no necesariamente la asunción de una identidad homosexual, en el sentido “moderno”, va a figurar como el seguro puerto de un derrotero predecible. Por el contrario, la conservación —deliberadamente teatralizada— del estereotipo masculino —a la medida de las demandas del mercado– funciona como un disuasivo a la asunción. Renegación que no impide —sino que vehiculiza— el concurso activo en las transacciones, donde el prostituto viril va a ocupar una suerte de polo deseante. [93]

Nómade / sedentario

El gueto *gay* se configura como una instancia de *reterritorialización*. Sintéticamente, una modalidad de circulación *nómade* —cuyo paradigma es el *callejero*— se combina con operaciones de codificación específica, que apuntan a inscribir al sujeto en un sistema de categorías, adjudicándole un valor erótico de acuerdo a las reglas del mercado. Los modos de clasificación y distribución de las poblaciones del medio homosexual aparecen como dispositivos de poder local, que procuran capturar las fugas deseantes, traduciéndolas en términos operatorios de intercambio. Pero la modalidad factual de conexión entre los sujetos a la deriva continúa siendo, en sí, nómade: preponderancia del azar, expectativa de aventura (*acontecer en la calle*), práctica de la promiscuidad, tendencia a la orgía, frecuencia de relaciones impersonales y anónimas, parciales.

Prácticas éstas que, lejos de agotarse en la monótona extenuación de los recursos anatómicos, sirven de urdimbre a verdadera redes de sociabilidad "alternativas" respecto de la cultural oficial, "desviadas" o marginales con relación a la norma social mayoritaria, nómades a partir de los módulos de heterosexualidad sedentaria.

Hay, entre ambos modos de sociabilidad —uno, nómade y marginal, sedentario y central el otro— relaciones de coexistencia, pasibles de ser pensadas en varios planos.

En primer lugar, esa contigüidad alcanza expresión territorial en la coexistencia, en los bajos fondos de la "región moral", de poblaciones fijas, familiares, con masas ambulantes. En el mismo espacio se distribuyen —muestran Gouvéa êt alii (1983) en su investigación sobre

las Bocas paulistas— sociabilidades diferenciadas: cierto acuerdo relativo circunscribe los raids de amas de casa y de rameras. En las épocas que Hirohito reinaba en el ilegalismo autónomo del crimen, discretos pactos de cortesía regían las relaciones “amigables” de los hampones con algunas familias “decentes” de comerciantes de la zona. La coexistencia funciona en parte gracias a sutiles demarcaciones, que definen vías de tránsito y circulación, por donde las familias corren menos riesgos de ser “importunadas”. La obligada tolerancia no excluye periódicos enfrentamiento, a veces bajo la forma de tentativas de expulsión de los “marginales” (travestis, prostitutas, homosexuales, etc.) por parte de los vecinos del área, víctimas también de frecuentes ataques.

En un segundo plano, cabe preguntarse cómo esa difusa frontera territorial entre los “guetos” y las “familias” se expresa en el nivel de las normas. Planteada sobre todo por los sociólogos de la “conducta desviada”, ha circulado la idea de que los “grupos desviados” instauran sistemas de normas autónomas y opuestas a las de la sociedad normal. Matza rebate, desde el interior del mismo campo, esa consideración. No habría [94] una “subculture delictuosa” de valores inversos a los aceptados por la sociedad respetable, sino “una subcultura de la delincuencia que existe en forma subterránea en la sociedad normal”. Aunque la noción de subcultura sea, a raíz de la homogeneización que induce, en si cuestionable, es interesante destacar que, entre la norma y la marginalidad, no existiría, según Matza, una oposición frontal, sino una zona de deriva.

La deriva está a mitad de camino entre la libertad y el control. Se

> basa en una zona de la estructura social en la que el control se ha relajado (...) El delincuente está momentáneamente en un limbo entre el ámbito de lo tradicional y el de lo delictivo, y responde alternativamente a las exigencias de ambos, coqueteando ahora con uno, luego con el otro, pero postergando todo compromiso, eludiendo las decisiones. Así, oscila a la deriva entre el comportamiento delictivo y el tradicional.

No sería fácil predeterminar estructuralmente las formas de pasaje a esta deriva:

> La deriva es un proceso gradual de movimiento, no percibido por el actor, en que la primera etapa puede ser accidental o impredecible desde el punto de vista de cualquier sistema teórico de referencia: el apartamiento del sendero delictivo puede ser igualmente accidental e imprevisible.[5]

Entre crimen y no crimen, entre transgresión y ley, las fronteras son imprecisas, atravesadas por una multiplicidad de poros. El llamado desvío sería, en última instancia, una faja de indiscernibilidad, suerte de deriva subterránea que socava y recorre el cuerpo social.

Sedentariedad y nomadismo designan, antes que configuraciones personológicas globales, polos de tensión en la circulación de los sujetos. Las tendencias a la nomadización perfilan líneas de fuga o de

[5] Análogas observaciones hace Alba Zaluar (1985), a propósito de los bandidos de la periferia carioca: “En la historia trágica de los bandidos, no faltan los elementos indeterminados de circunstancias imprecisas–, el encuentro casual con un bandido perverso a camino del trabajo que provoca el paso inicial en dirección al ‘condominio del diablo’, una pelea por una mujer, o la prisión injusta y violenta en un destacamento policial”.

ruptura que drapean, atraviesan y escanden a los sujetos individuales. Esas tensiones son, entonces, transindividuales: la posición (provisoria) del sujeto estará dada por su grado relativo de desterritorialización y reterritorialización, en un campo de fuerzas social y libidinal.

El que muchos individuos puedan participar simultáneamente —aunque en diferentes escalas— de modos de sociabilidad nómades y sedentarios, está lejos de ser una excepción: no son contados los que, si mantienen oficialmente una vida conyugal, se entregan, más o menos veladamente, a los rituales de la perversión. [95]

No por comunes, estas ambigüedades resultan —al menos desde las teorías del desvío y de la identidad— fáciles de interpretar. Una perspectiva de análisis que tome el sujeto, no en cuanto desviante con relación a la norma, sino como viajero entre “puntos de ruptura” y “puntos de sutura”, permitirá leer el campo social, como quiere Deleuze, no solamente en sus momentos de estructuración, sino también en sus fugas y desestructuraciones; dice Deleuze:

> En líneas generales, reconocemos a un marxista cuando dice que una sociedad se contradice, que una sociedad se define por sus contradicciones y particularmente por sus contradicciones de clase. Nosotros decimos más bien que en una sociedad todo huye, y que una sociedad se define por esas líneas de fuga que afectan a masas de cualquier naturaleza (...). Una sociedad, pero también un agenciamiento colectivo, se define en primer lugar por sus máximas de desterritorialización, por sus flujos de desterritorialización (Deleuze y Parnet, 1980, p. 154).

En la territorialidad itinerante del gueto homosexual se rastrean formas más clásicas de nomadismo urbano. Un dispositivo de sedentarización, que se proponía vencer a la vez —dice el *Mille Plateaux*— un vagabundeo de bandas y un nomadismo de cuerpos, hubo de convertir la errancia espacial en errancia social y a traducirla, consecuentemente, en categorías sociopatológicas. No obstante, algunos rasgos de ese nomadismo patrullado y psiquiatrizado persisten —comentan Stebler y Watier (1978)— en las derivas de los noctámbulos, en los vagabundeos del sexo y de la droga, en los oscuros ilegalismo tramados en la noche.

Para sobrevivir en el espacio urbano, las masas nómades recurren a modalidades de agolpamiento y sociabilidad *sui generis*, enmarañan sus redes relaciónales —más o menos lábiles y pasajeras— en los intersticios de la sociedad más amplia, cuyos valores “retrabajan”, al tiempo que guardan cierta exterioridad o extrañamiento con respecto a ellos. Los mendigos de Stoeffels (1977) y los punks de Caiafa (1985) muestra, a su manera, variaciones de este funcionamiento.

Deleuze y Guattari diferencian una “mundaneidad” nómade, abierta al mundo, de una “socialidad” sedentaria. El nómade erigiría la banda, la manada (*meute*) como modalidad de grupalización, mientras que la familia sería la organización sedentaria paradigmática. Como entre los caminos de Bogotá visitados por Mounier (1976), en las bandas nómades funcionarían dispositivos —análogos a los que conjuran, según Clastres, la aparición del Estado en las sociedades primitivas— que inhiben la consolidación de un poder estable.

Otro rasgo significativo de las pandillas nómades, presente en los

gaminos, es su rotatividad Los grupos aparecen y desaparecen, se dispersan intempestivamente, pero un flujo de ingresantes también arbitrario mantiene más o menos constate el número de los “pibes de la calle”; [96] análoga inestabilidad afecta a las barras informales de michés, siempre al borde de la disolución y el reagrupamiento. Transitoriedad de la deriva, condición errática de los garçons de passe que poseen “mil faces y mil nombres” y están en permanente movimiento. Escribe Henning (1978):

> Ellos vagabundean, por ese espacio que los griegos bellamente llaman “hipocosmos”. Un cielo subterráneo. Algo, quizá, no tan divino como en los libros de Genet, pero igualmente perturbador. Una vida de pequeñas bandas, un medio de bellaquerías, de rufianes, de lágrimas y de ternuras.

Sería preciso, entonces, restaurar las potencias de la errancia (dejar de ver, por ejemplo, “identidades sociosexuales”, donde lo que hay son desplazamientos y flujos, territoriales y libidinales).

¿EL MICHÉ ES HOMOSEXUAL?

Cuando de identidad homosexual se trata, la cuestión del prostituto viril (que cobra, precisamente, el precio de no ser homosexual) se torna particularmente delicada. En ese excitante juego de denegaciones y licencias, detecta Weeks (1981) cierta “crisis de identidad”: “Para el hombre joven que se prostituye, la elección es, emocionalmente, entre conservar un concepto convencional de sí mismo (...) o aceptar una identidad homosexual, con todos los peligros que eso acarrea en una

sociedad hostil".

Por su parte, basado en las reglas de prescripción de conducta de los *hustlers* de Riess y en la autobiografía de Rechy (164), Hoffman (1979) distingue dos clases de prostitutos, según reconozcan o no su homosexualidad; entre los que se rehúsan, "la creencia de que no son homosexuales por acostarse con estos está facilitada psicológicamente por un pago en dinero". Pero "la versatilidad y la ambivalencia (...) y la fusión de prostitución y afección" que caracterizan al *hustler*, lo hacen desistir de la posibilidad de delinear un estereotipo único.

Aun cuando la dificultad de establecer una identidad del prostituto sea bien reconocida, cabe inquirir por el sentido de la tentativa. ¿Por qué pensar la cuestión desde la perspectiva de la "identidad homosexual", cuando tal formulación suele ser, cuando no desmentida con vehemencia, ajena a los oficiantes de la práctica? ¿No cabría sospechar, detrás de esa inquietud, cierta vocación "imperialista" de la propia noción de identidad que, nacida a partir de los estudios étnicos, diluye, en su expansión aerifica a otros grupos y categorías sociales, la nitidez originaria del contraste, pasando —advierte Surham, 1983— "a ser concebida como una propiedad del grupo, proyectada en la persona"? Al amparo de los análisis enderezados a la aprehensión de las identidades sociales, persiste —muestra Soares, 1984— "la idea de que hay un *locus* esencial, un *ego* elemental, un rol matriz, mediante el cual se expresa la verdade-[97]ra, más radical, profunda y permanente identidad". Demanda de esencial que transparece en la procura de una "imagen coherente del propio ser" a que se aboca María Dulce Gaspar en su investigación sobre las *call–*

girls cariocas.[6] En el campo de la prostitución viril, trabajar con la noción de identidad conlleva no sólo riesgos teóricos, sino también obstáculos empíricos. Carmen Guimarães (1977) afronta esas dificultades cuando intenta, en su tesis sobre entendidos de la clase media de Río de Janeiro, definir la "identidad sociosexual" del miché. Abierta la paradoja, éste se caracterizaría, en un momento, por el hecho de ser "tomado como heterosexual" —aunque su práctica concreta sea, técnicamente, homosexual—; en un segundo momento, ha de resaltarse el "significado simbólico" adjudicado a su condición de insertor en el intercurso anal —lo cual no le impediría, de acuerdo a los vaivenes de la oferta, cambiar de posición entre las sábanas.

Si se recurre —como recomienda la antropología— a los propios interesados, percíbese que esa "crisis de identidad"[7] no marcha, necesariamente, en dirección a su resolución (en una afirmación coherentemente homosexual, heterosexual o, en el extremo, bisexual), sino, más bien, a su disolución: "Cuando voy a transar con un cliente, yo no soy yo; yo soy la fantasía del cliente" —enuncia un prostituto entrevistado. En otro caso, acorralado por las arremetidas de un cliente

---

[6] La demanda de coherencia transparece en concepciones menos "intimistas" de la identidad: Para Cardoso de Oliveira (1976), "si entre una ocasión y otra un individuo no puede ser reconocido como una misma persona, ninguna identidad social puede ser construida". La identidad implica, desde ese ángulo, la noción de grupo social, al que se le exige una coherencia en la "representación de sí", que según Erikson, en tanto "un cuerpo coherente de imágenes, ideas (...) que provee a los participantes de una orientación coherente y total" no se distinguiría de la ideología. La identidad sería, al final, una especie de "ideología étnica".

[7] Erdman (1981) recoge un enunciado cómico de esa "crisis de identidad": "Ataque un día de machismo y otro día de hembrismo".

irritado, que le echa en cara su presunta homosexualidad profunda (sintomatizada en el homenaje del ano que el muchacho, a cambio de una accidentada sustentación, le entrega), el joven *miché* de "El Desquite" (cuento de Gasparino Damata, 1975) estalla: "¡Que lo parió! Me estoy volviendo loco (...) Ya no sé más qué carajo soy (...) Si soy hombre o soy puto o qué mierda soy..."

"Yo no soy yo", "yo no sé lo qué soy", "yo no soy lo que soy": *impasses* de la práctica deseante ante los imperativos de la identificación que devela, en la escena sórdida y trivial pintada por Damata, el contenido micropolítico de la asignación de identidad. De alguna manera, en la airada reacción del dentista homosexual de "El Desquite" ("¡¿Macho vos?! ¡Vos sabes perfectamente que sos tan homosexual como cualquiera de nosotros! ¡Basta de hacerte el macho!") resuenan los ecos de la retórica [98] igualitaria, que diagrama la anulación de las diferencias en la subsunción a un modelo homogeneizante que procede a una rígida determinación de la identidad homosexual.[8]

La discusión sobre la identidad trasciende el limitado campo de las relaciones homosexuales, para extenderse a la ciencia social en su conjunto. El concepto de identidad corre el riesgo de ser —admite Benoist (1981)— "el tejedor de un espacio único y de sustituir homeomorfias difíciles por una identidad un tanto excesivamente congruente: efecto del *logos* que reprimiría una topología salvaje" y critica una "actitud homogeneizante que suprime las diferencias y la diversidad cultural y las reabsorbe en el seno de una identidad de tipo trascenden-

[8] Para hacer frente a los inconvenientes de una noción fija de identidad homosexual, Peter Fry (1982) prefiere hablar de alguien que "se acuesta con hombres" o que "*está* homosexual", a decir que alguien *es* homosexual.

tal o kantiano, sea materialista o espiritualista, (que) tiene como corolario un obstáculo metodológico que hace estragos en el ejercicio de la investigación", por el recurso de "no dejar subsistir las diferencias cada una de por sí, sino en determinarlas a partir de lo que le es más familiar al antropólogo". Reparos análogos son, desde el campo de las relaciones interétnicas, formulados por María Manuela Carneiro de Cunha (1985), para quien la identidad no es, en última instancia, más que un *a priori* metodológico, "condición de inteligibilidad, de coherencia, de homogeneidad".

Pero es en el terreno concreto de las homosexualidades contemporáneas donde puedan quizás explorarse con mayor nitidez las implicancias político–sexuales de ese supuesto metodológico. Como esa área de las relaciones sexuales contemporáneas está en pleno proceso de mutación vertiginosa —complicada ahora por la irrupción del SIDA—[9], no cabe arriesgar sino algunas hipótesis bastante provisorias. En principio, la idea de "identidad homosexual" sólo puede ser entendida desde la perspectiva del llamado "modelo igualitario", del cual es una de sus puntas de lanza. Su instauración no implicaría solamente un develamiento de las libidinosidades constreñidas a una penumbra secular, sino que supondría una especie de traducción, como si las antiguas pasiones pudiesen, gracias a la versatilidad fundamental del deseo, ser vertidas en nuevos moldes. Operativo de "modernización" que, tras un período de festividad difusa, rápidamen-

---

[9] La investigación de campo fue terminada a inicios de 1985, antes de que la irrupción del SIDA en el Brasil se volviese amenazadora al punto de afectar las circulaciones del gueto. Sobre el tema, ver mi libro, *Qué es el SIDA*, Buenos Aires, Ed. Punto sur, 1989.

te recuperada por el consumismo de las modas y la industria del ocio, parece proceder a una redistribución de los enlaces homoeróticos, reagrupando a sus cultores en las nuevas casillas de la iden-[99]tidad y —lo que es más grave— condenando a los practicantes de las viejas modalidades; las "homosexualidades populares", a una creciente marginación, capaz de alentar un recrudecimiento de la intolerancia popular hacia la nueva homosexualidad "blanqueada", beneficiaría de la tolerancia burguesa.[10]

La supervivencia, en el Brasil, de los moldes más clásicos, remonta a una particular circunstancia histórica: no solamente la práctica homosexual en cuanto tal no está explícitamente penalizada (aun cuando se recurra a eufemismos como "atentado al pudor", "vagancia", etc.), sino que tampoco hubo, al parecer, un período de represión sistemática y radical, del tipo de la acaecida en otras partes: Europa Occidental (la persecución genocida del nazismo y la conservación, a veces agravada, de las leyes antihomosexuales después de la Liberación), Estados Unidos (donde, bajo el macartismo de los '50, se llegó a introducir cámaras y policías maquillados en los baños públicos, para sorprender *in fraganti* a los invertidos, condenados a largas penas), Argentina (donde el montaje de un dispositivo específico de persecución a los homosexuales va perfeccionándose a partir de 1946, para

[10] Escribe Pasolini (1978): "Sólo las élites cultivadas y por lo tanto tolerantes pueden, quizás, ya que no son afectadas, liberarse del 'tabú' que atañe a la homosexualidad. En compensación, las masas están destinadas a acentuar aún más su fobia bíblica, cuando la tienen: cuando no (como en Roma, en la Italia meridional, en Sicilia, en los países árabes) están listas a 'abjurar' de su tolerancia popular y tradicional, para adoptar la intolerancia de las masas formalmente evolucionadas de los países burgueses gratificados por la tolerancia".

desencadenar con furia su afán de extirpación en la dictadura militar de 1976/83), etc. En vez de apuntar a una erradicación de cuajo, los periódicos atropellos y esporádicas razzias parecen encaminados, más bien, a cierta distribución y control de las poblaciones que deambulan por los bajos fondos tropicales. No obstante, quizá no sea un supuesto liberalismo lo que explica la relativa tolerancia, sino lo inverso: una especie de complicidad subterránea, secreta y elástica, que oculta en la penumbra del silenciamiento los demonios de una pasión consentida. En cierto “gusto barroco por el exceso” habría que buscar —sugiere Trevisan (1986)— la clave de esta ambivalencia. Más cuestionable suena, a la luz de los modernos estudios históricos, la hipótesis aventurada por Lacey (1979) —la presencia de un vasto contingente de población negra, cuyos lazos familiares se habrían, debido a la concentración de masas masculinas, debilitado, y cuyos cultos exaltan la sensualidad corporal— para explicar cierta discreta condescendencia para con los amores entre hombres. Sea como fuere, lo cierto es que, a diferencia de lo sucedido en otros ámbitos, donde el gay liberation sucedió a un período de dura represión, en el Brasil la irrupción del nuevo modelo gay/gay se da cuando el sistema de interrelaciones más “popular” o “ar-[100]caico” gozaba de plena vitalidad, funcionaba con vigor. Imagen de disipación que antecede al arribo de la moda gay, con su artificiosa afectación, y que aparece, por ejemplo, en la lúbrica Recife de la década del ‘60 explorada por Tulio Carella.

Lugar demarcado para la ceremonia de un deseo, la homosexualidad configura una “territorialidad perversa”, un “paraíso artificial”: los perversos quieren “tierras vírgenes, más realmente exóticas, familias más artificiales, sociedades más secretas que dibujan e instituyen a lo

largo del muro, en los lugares de perversión" (*Antiedipo*). Territorialidad que no es completamente autónoma, sino que está fuertemente ligada al medio marginal en general, como saldo de la tradición de semiclandestinidad que la emancipación igualitaria procura rectificar.

El *miché* parece actuar precisamente como operador de uno de esos puentes entre el medio marginal y el ambiente específicamente homosexual. No tiene sentido —muestra Barel (1982)— intentar establecer algo así como una "identidad" o "personalidad marginal"[11] común a todos los tránsfugas, ya que lo que caracteriza a los marginales de toda especie son justamente sus fugas, sus salidas de la normalidad. En lo que atañe a los prostitutos, esta marginalidad no va a estar determinada sólo por coordenadas libidinales (especie de "muralla táctil" que hace a la distribución social de las perversiones), sino también por coordenadas económicas. Fugitivos o expulsos del orden familiar y laboral, muchos muchachos se ven "arrastrados" a la prosti-

---

[11] La noción de "personalidad marginal" fue concebida por Park en 1928, y es un antecedente de la modera "identidad desviada". Quijano (1973) discurre sobre los problemas que acarrea pensar la identidad del marginal: "...los marginales encuentran un espacio cultural desestructurado y dependiente, y (...) encuentran por este hecho dificultades permanentes en la elaboración de una identidad social autónoma y autogenerada (...) Además, la situación económica de los marginales impediría que se organice una personalidad social inclusive mal integrada". Según Stonequist —citado por Perlman, 1977—, "el marginal probablemente exhibirá una 'doble personalidad' y poseerá una 'doble conciencia'". Pero la propia noción de marginalidad sería modernamente rechazada: Quijano (1978) insta a sustituirla por la remisión a determinantes socioeconómicos; Perlman critica su vasta heterogeneidad, en la cual puede residir, empero —si libramos a la noción de marginalidad la aureola recuperadora correccional que es su marca de origen— su principal ventaja, ya que permite englobar una multiplicidad de fugas (y segregaciones) del orden social.

tución no sólo por extravagancias eróticas, sino también por imperativos de sobrevivencia.

Dónde acaba la necesidad y comienza la voluntad es algo difícil de determinar en el plano psicológico individual. [12] En el agenciamiento co-[101]lectivo que se actualiza en la práctica, esos tensores —efecto e interés, azar y cálculo— suelen mostrarse inextricablemente ligados. En todo caso, la miseria, hija de la desigualdad social, es vista como desencadenante del proceso de prostitución: arroja al joven pobre, desprotegido y desprovisto de medios de subsistencia, a las fauces voraces de los pederastas, que el imaginario social vista con la bata de cola de la lujuria y la opulencia.

LA FUERZA DE LA CLASE

En el ingreso al mercado de la prostitución intervienen una multiplicidad de factores. La explicación estrictamente económica se revela, en el propio plano empírico, insuficiente: no tiene en cuenta a aquellos que abandonan una formación familiar de clase media para entrar en una verdadera vorágine de marginalidad.

Entretanto, la deserción o expulsión de los circuitos oficiales de la familia y el trabajo bien puede funcionar como punto de partida de ciertas líneas de fuga que podrían, eventualmente, precipitarse por

[12] El funcionamiento del dinero como pretexto hace, por otro lado, de su falta una necesidad. Así: "Después de un tiempo puede percibirse lo siguiente: es cierto que salgo a la calle porque estoy seco, pero también es cierto que cuando junto algo de dinero lo gasto todo rápidamente, para verme en la necesidad de salir nuevamente a la calle. Saber que estoy haciendo la calle por necesidad me da seguridad, me excita..."

otros intersticios del cuerpo social. Esa línea de fuga es, en el caso de la prostitución de los muchachos, literalmente deseante, ya que va a operar directamente con la venta de favores corporales. Pero ese impulso de subversión de las sociabilidades dominantes, ese “deseo de salida” presente también en otros viajes marginales, va a ser, en un movimiento casi simultáneo, recuperado y reinvertido en los circuitos de la compraventa, en un doble sentido: por un lado, en la adscripción categorial (con todo, inestable y ambigua); por el otro, en la circunversión de las intensidades libidinales en el circuito del capital.

A despecho de esas recapturas, la deriva continúa siendo topológicamente nómade —tanto en lo territorial cuanto en lo sexual: el sujeto pasa de cuerpo en cuerpo sin fijarse, en una promiscuidad sucesiva que no repele la orgía. Es interesante enfocar los itinerarios de la prostitución viril, no sólo como resaltantes de una imposibilidad de acceso a los paradigmas de la normalidad, sino también en la afirmatividad de un rechazo factual.

El repudio a la disciplina del trabajo y a la lógica del orden, sabe asumir modalidades directamente delictivas. Las diversas formas de confiscación —robo, chantaje, etc.— son de ordinario legitimadas como parte de la estrategia lumpen. El recurso a la acción directa puede transbordar los intereses estrictamente financieros, para desencadenar brotes de violencia y de muerte. La línea de fuga, dirían Deleuze y Guattari, se precipita en una “pasión de abolición”.

Esta “estrategia de sobrevivencia” implica toda la micropolítica, articulada en enunciados discursivos que “explican” la práctica. Los mis-[102]mos prostitutos elaboran una interpretación “social” de su actividad, que conciben como una “situación creada” a la que se ven

impelidos como alternativa única al crimen y a la pobreza. Aunque dispersos, los elementos de este discurso configuran cierto "enunciado colectivo": la prostitución y sus depredaciones asociadas son vistas como una suerte de compensación de las diferencias de clase. La "explotación" de los homosexuales se justifica como un modo de "sacar ventaja" de las dificultades de aquellos para conseguir amantes no remunerados que reúnan las condiciones eróticas deseadas (juventud, virilidad, etc.). El "microfascismo" asoma en formulaciones que van desde el "fascismo militante" al "lumpen–anarquismo". Sin pretender salvar sus discrepancias fundamentales, en ambos discursos el *miché* se considera como agente de una expiación: el homosexual debe pagar su culpa, ya por el hecho de ser "burgués", ya por estar insinuando una subversión de los valores tradicionales, que estos muchachos, aun desterritorializados, se obstinan paradójicamente en encarnar, como correlato retórico de su exacerbación gestual machista.[13]

[13] La preocupación obsesiva por la masculinidad sería, para Walter Miller, propia de las clases bajas: "La preocupación poco menos que compulsiva del joven de clase baja por su 'masculinidad' proviene de un tipo de formación de reacción compulsiva. Hay una preocupación con la homosexualidad que corre como un hilo de comunicación a través de la clase más baja —puesta de manifiesto en la práctica de satirizar y a veces vejar físicamente a los homosexuales, y en el desdén por toda manifestación de blandura, así como en el empleo del término vernáculo en lugar de 'homosexual' como despectivo" (citado por Rjess, 1965). Modernamente, Bourdieu (1979) interpreta este celo por la virilidad, presente en las clases obreras francesas, como un mecanismo de autodefensa frente a la cultura burguesa: la repulsa al afeminamiento —perceptible en el repudio a los *pedés*, obedece a que "...la sumisión a las exigencias percibidas como femeninas y burguesas a la vez, aparece en cierta forma como el índice de una doble negación de la virilidad"; al mismo tiempo, "la oposición entre las clases populares y la clase dominante se organiza por analogía con la oposición entre lo masculino y lo femenino".

Desde el ángulo de los pederastas, la miseria facilita la obtención de los favores sexuales de los jóvenes pobres. Interrogado sobre cómo es el sexo en Tánger, William Burroughs responde: “Muy sencillo, todos los chicos son pobres”. La facilidad de la explotación —teñida de cierto “colonialismo sexual”— se conjuga, entre los clientes, con un deseo de traspasar las barreras de clase, que puede tomar de un “deseo por la miseria”.

> Cuando hacía la calle, me preguntaba: ¿Por qué esos tipos sienten atracción por mí y me llevan a sus departamentos? Sabían que yo era un chico pobre, que iba a curtir los lujos que ellos poseían. Es algo muy extraño, ese deseo por la miseria. Pero, del mismo modo que los *michés* no asumen su gusto por los viejos, la *loca* rica nunca va a reconocer que le gusta acostarse con los pobres.

Pero un entrevistado asume ese deseo:

> Es una “opción preferencial por los pobres”, como dice la Iglesia. Un movimiento que te lleva a salir de un barrio de clase media e ir a yirar al último de los suburbios. Un deseo de salir de la clase social.

El “cruce de clases” peculiar de la prostitución viril [14] se registraba ya en los medios homosexuales de la Inglaterra del 1900, donde Weeks reconoce la fascinación de los homosexuales de la alta clase media por

---

[14] El prostituto viril ocuparía un lugar “interclases”, “fisuras de la jerarquía social” (Duvignaud, 1975). Esa peculiaridad se denota también en el nivel sociolingüístico; así, en un análisis del discurso de un marginal urbano, expresiones de *argot* se entremezclan con enunciados de la lengua culta (e incluso psicoanalíticos). Ver Souza, 1984.

sus rudos amantes de la clase más baja, ligada a la demanda de una masculinidad “auténtica”: “El deseo de una relación que atraviese las líneas de clase (...) cruzado con el deseo de una relación con un ‘hombre’, un ‘hombre de verdad’, un heterosexual” —un animal man.

[105]

LAS UNIONES

> Entonces todas las cosas que le hice, en la tarde de sol menguante, azul, con el punzón. Le abrí un canal de doble labio en la pierna izquierda hasta que el hueso despreciable y atorrante quedó al desnudo. Era un hueso blanco como todos los demás, pero sus huesos no eran huesos semejantes. Le rebané la mano y vi otro hueso, crispados los nodulos–falanges aferrados, clavados en el barro, mientras Esteban agonizaba a punto de gozar.
>
> Osvaldo Lamborghini, El niño proletario (1973, p. 66)

EL DISPOSITIVO LIBIDINAL

Ejecución de un ritual, pero también puesta en acción de un código.[1] En la maquinaria de la prostitución viril, difuminada la ley social, el ritual de los cuerpos que se rozan, se experimentan, se entrelazan en las penumbras de una marginalidad semiclandestina (donde la anomia vehiliza líneas de fuga), se mezcla con toda una proliferación de

[1] Baudrillard (1979) —que diferencia entre el orden de la ley (trascendente, pero actualmente “difractado” en una multiplicidad de códigos proliferantes) y el signo ritual (inmanente, regido por “reglas de juego”)— sugiere alguna analogía entre la manipulación contemporánea de los signos del código, fluctuantes, y los signos rituales. En los vericuetos de la prostitución viril —puede pensarse— el ritual se confunde con el código.

códigos, que, más allá de nominar categorialmente a los sujetos que se encuentran, prescriben y ritman la sucesión de los contactos, "proyectan" —por así decir— el devenir de los acontecimientos.

El carácter no solamente prescriptivo y proscriptivo, sino también predictivo, de los enunciados categoriales, fue resaltado por María Manuela Carneiro de Cunha (1974), para quien, en la "retórica clasificatoria" del universo homosexual se ve más allá claramente cómo "la actuación [106] (...) no precede a la clasificación, sino, antes bien, deriva de ella".

El privilegio atribuido a la designación no llega a velar, empero, el reconocimiento de cierta especificidad de las "técnicas corporales" —entendidas por Mauss como "las maneras en que los hombres, sociedad por sociedad (...) saben servirse de sus cuerpos"—; suerte de "montajes fisio–psico–biológicos" que conformarían —al decir de Mariza Corrêa, 1980— "una gramática corporal hecha de signos, gestos vestimentas, de toda una gama de elementos no verbales diferenciados conforme a la pertenencia del sujeto que los utiliza a un sexo, a un grupo o a una clase social", que van a configurar "un territorio de pequeñas percepciones".

Se vislumbra, entonces, cierta tensión entre el nivel de los actos y el nivel de las designaciones. En vez de procurar una relación causal entre uno y otro nivel, en última instancia indiscernible, Deleuze y Guattari postulan una autonomía relativa entre el plano de la expresión (los enunciados discursivos) y el plano del contenido (las acciones y pasiones de los cuerpos).

La independencia relativa de las dos formas, de expresión y de

contenido, no desmiente su interacción. Si las expresiones se insertan en los contenidos, ello no ha de fundar ningún paralelismo ni instaurar una representación; se trata, al contrario, de un entrelazamiento inextricable: se salta sin cesar de un registro al otro, “los signos trabajan a las cosas en sí mismas, al mismo tiempo que las cosas se extienden o se desplazan a través de los signos”. El plano de la enunciación no habla *de* las cosas: habla *los* estados de cosas, los estados de contenido. Un agenciamiento maquínico de los cuerpos remite a “un estado preciso de *mélange* de cuerpos en una sociedad, comprendiendo todas las atracciones y las repulsiones, las simpatías y las antipatías, las alteraciones, las alianzas, las penetraciones y expansiones que afectan a los cuerpos de todas especies los unos con relación a los otros”. En el campo de las prácticas sexuales, se configura un caso de articulación entre el nivel de los cuerpos y el nivel de los enunciados: un “régimen sexual” que regula “las *mélanges* de cuerpos obligatorias, necesarias o permitivas” (*Mille Plateaux*, p. 114).

Reconocer la autonomía relativa de ambos planos implica, por un lado, diferenciar las prácticas de las representaciones que las obliteran, sin desconocer su condición de *dispositivo energético* si las intensidades no pueden nunca ser encerradas en el “espacio sala–escena” de la “cámara representativa”, esta cámara constituye en sí misma un dispositivo energético (libidinal), que se trataría de desmontar “para describir la implantación, la sedentarización de los influjos... describir la ocupación del ‘cubo’ (de la representación) a partir de la banda libidinal” (Lyotard, 1979, p. 13).

Por otra parte, distinguir el plano de los cuerpos del plano de las enunciaciones, en el terreno de las prácticas sexuales, permite abrirse

[107] tanto a la molecularidad de las sensaciones intensivas cuando a la microscopía de las codificaciones, sin aplastar las singularidades en la sujeción al orden molar de la representación.

No se puede reducir la trama de la prostitución a una representación a la medida del orden, ya que, aunque en ella se den "todas las formas de connivencias y de exclusiones jerárquicas, racistas, sexistas", su práctica remite a una red de relaciones complejas entre los cuerpos, que son —escriben Belladona y Quemen (1977)— "lo opuesto del orden cristalizado". Suerte de reverso de las convenciones, las instituciones, las constituciones de toda especie, en el gran caldero de la prostitución se funden una diversidad de imaginarios sociales, de "representaciones" que se proyectan, desde la "normalidad", sobre un universo de funcionamientos que le escapan. Habría, entonces, un nivel microscópico de la prostitución que poco tendría que ver con las categorizaciones socio–sexuales de la ley, del Estado, una diversidad completamente anárquica de funcionamientos en lo real, que no marcha necesariamente en el sentido de las circulaciones oficiales y de las codificaciones sensoriales impuestas como dominantes: "singularidades de estados "excitantes" que trabajan y roen las modelizaciones miméticas. El escándalo de la prostitución (brouillage de códigos sexuales, raciales, clasistas, etc.) estribaría en la "multiplicidad de fugas potenciales que camufla". Calafateo, acolchonamiento, "disimulación" de las energías pulsionales: en la prostitución se maneja un mecanismo clave de la economía sexual capitalista, que le es necesaria —piensa Belladona— para la formación permanente y para el funcionamiento de los cuerpos.

Esa disimulación de los "signos intensivos" —referidos a la ener-

gética pulsional— bajo los “signos inteligentes” (o comunicativos) —que responden al orden del concepto— opera, en el episodio de la prostitución, bajo la forma de una “circunversión”. El dispositivo de la prostitución orientaría, según Lyotard, la canalización de las “pulsiones perversas” hacia el cuerpo social de los intercambios, con el objetivo de “revertir pulsiones parciales en el círculo del negocio y del cuerpo total”.[2]

Se trataría, entonces, de descifrar el enigma de esa conversión: “cómo la yuxtaposición incomposible de singularidades intensas da lugar al [108] control y al registro” o, en otros términos, cómo una máquina de sobrecodificación, del orden de la enunciación, se agencia con cierto estado intensivo de los cuerpos.

Lyotard habla de una “sintaxis de la piel”: la piel, territorio de circulación y flujo de las intensidades, “piel libidinal como estela de las intensidades”, se torna superficie de inscripción y registro. Habría algo como la “moneda libidinal” de que habla Klossowsky, la libido en su calidad de monetarizable. La conversión de las intensidades libidinales en signos monetarios instaura un “intercambio fraudulento”, ya que “los signos empleados para forjar el simulacro traicionan y disfrazan la

[2] Bruckner y Finkielkraut (1979) formulan un planteo similar: “La escena prostitutiva es el lugar de realización de las pulsiones parciales cuya expresión continúa estando más o menos aprobada socialmente. Sin embargo, sólo hace surgir esas manifestaciones del deseo llamadas ‘anormales’ para poder neutralizarlas mejor” (p. 11). De esa manera, “la prostitución opera la conversión permanente de la fuerza libidinal en intensidades medias. Todas las anomalías necesitarán doblegarse en la gran ley de la ‘igualdad pulsional’, atenuarse y apagarse en el circuito fijo del intercambio y la comparabilidad” (p. 125).

intensidad inane". Simultáneamente, ese *simulacro* develaría cierta duplicidad de los signos, los que funcionan al mismo tiempo como "signo vacío pasional" y como "signo racional intercambiable".

La prostitución sería uno de los dispositivos por los cuales el gozo (de intensidades incomposibles irrecuperables) se circunviene en la intercambiabilidad generalizada del capital. La energía libidinal del goce perverso se integra, mediante el pago, al circuito de los intercambios; a resultas de esa conexión, las sensaciones y las emociones van a ser "negociadas al precio de la calle".

EL DISCRETO ENCANTO DE LA SODOMÍA[3]

"Toda la homosexualidad está tocada por el erotismo anal."

Hocquenghem

Los sistemas de enunciados clasificatorios no se limitarían a "dar sentido" o sea, a significar las prácticas de los cuerpos, sino que los tajearían, se inscribirían como un profundo corte (antes el *tajo* de Osvaldo Lamborghini que el *tatuaje* de Severo Sarduy) en el mismo orden y sucesión de los contactos corporales. Las retóricas categoriales de la homosexualidad masculina enuncian y prescriben cierta "gramática de los cuerpos". Cuando se pasa de un modelo "popular y jerárquico" a otro "moderno e igualitario", la transformación desborda el plano simbólico, para afectar las propias *mélanges* de los cuerpos físicos. Carrier (1976, 1977) da un ejemplo etnográfico de esta

[3] Tomamos el título de un artículo (inédito) de Osear Cesarotto.

doble inscripción (en el plano de los códigos y en el de los actos sexuales, todo ello atravesado por diferencias sociales más globales), cuando compara el privilegio de la penetración anal entre los *jotos* y los *mayates*[4] mexicanos, con el predomino de la fricción [109] mutua y la felación entre los homosexuales americanos de clase media. Los mexicanos —y también los norteamericanos de clase baja— no considerarían completo un acto sexual si éste no culminase con la eyaculación por intercurso anal.

Esta predilección esfinterial —típica, según Lacey (1979), del machismo latinoamericano, versión local del llamado "sistema mediterráneo" (Pitt Rivers, 1979)— se corresponde con la vigencia de un criterio de clasificación que divide a los participantes en cópulas intermasculinas en activo y pasivo, según su papel de insertor e insertado en el coito anal. El desempeño sexual sustenta, según este modelo, relaciones de poder "jerárquicas", donde el activo es supuestamente superior al pasivo.

El vigor de este sistema es socavado por otro modelo alternativo, conforme al cual los hombres se han de clasificar en homosexuales, y heterosexuales en virtud de su elección de objeto sexual, y no más en base a su *performance* en el acto concreto. Este segundo modelo (*gay/gay*) impone también ciertas directivas en lo que respecta al entrelazamiento de los cuerpos. El papel definidor del coito anal se ha de ver cuestionado, sea mediante la incorporación de otras técnicas

[4] *Mayate* designa simultáneamente prostituto y activo. Los activos no son considerados homosexuales (Carrier, 1976). Ver también Lennox, D.: *Gay life in Macho México*, 1977.

corporales, como caricias, frotes, felaciones mutuas, etc., sea por el recurso a la penetración alternada.

Habida cuenta de sus disparidades, el pivote de ambos sistemas parece continuar residiendo en el ano como zona erógena, a contrapelo incluso de la frecuencia estadística de relaciones anales. Afirma Hoc–quenghem (1974): “Toda homosexualidad está ligada al ano, incluso si, como nos lo enseñan las caras estadísticas de Kinsey, la relación anal significa la excepción aun entre los homosexuales”.

Esta identificación entre homosexualidad y coito anal (según Hocquenghem, “los homosexuales son los únicos que hacen un uso libidinal constante del ano”) reposa históricamente en la propia constitución de la especie homosexual. La categoría de sodomita (y, por extensión, la de homosexual) se constituye en torno de la transgresión de un tabú —o, mejor, de la realización de un acto registrado en tanto transgresión desde cierto “régimen de signos”, que dispone determinada organización del organismo, donde los órganos van a ser uncidos a funciones jerárquicas preestablecidas (la boca para comer, el ano para defecar, etc.).

Si la sodomída ocupa un lugar central en las unciones masculinas, esta centralidad revela con más nitidez su eje de rotación cuando nos trasladamos al circuito de la prostitución viril —donde las intensidades libidinales se conectan directamente con los valores (y los precios) socialmente circulantes.

El privilegio del coito anal es denotado por varios índices. En el plano inmediato del contrato sexual, esta sobrevaloración se traduce en términos directamente pecuniarios (en algunas de sus ecuaciones

más [110] groseras, hasta el tamaño del pene es esgrimido como argumento para encarecer la retribución del prostituto)[5]. En ese sentido, la penetración anal constituye uno de los actos más preciados, proclive a ser más valorizado (más “caro”) que otros contactos, tenidos por secundarios y, por consiguiente, más “baratos”, tales como la felación o la masturbación pasivas.

Esta difusa preferencia no se puede generalizar a cualquier medio. Así, a diferencia de los *mayates* mexicanos, los prostitutos norteamericanos investigados por Riess restringían su participación en la transacción al papel de pasivos de felator, y rechazaban cualquier acercamiento más estrecho (con particular reprobación por las caricias y los besos en la boca[6], habida cuenta de la sacralidad del ano).

---

[5] Otras veces la tarifa remite a poses determinadas, como lo muestra esta factura presentada por un joven prostituto francés:

JOSEPH GMGH

SERVICIOS DE AMOR EN TODOS LOS GÉNEROS

Factura para Duke 17.5.61

1 en el culo (piernas alrededor del cuello)	2 dól. 25
1 en el culo (normal)	2 dól.
1 entrepierna	2 dól.
1 repetición	2 dól.
1 repetición	2 dól.
3 repetición	2 dól.
4 repetición (seca)	1 dól.

(...)

Y continúa, el cálculo final da 15,07 dólares. (De C. Dukhaz, *Vice–Versa*, reproducida por Schéer y Hocquenghem, 1977.)

[6] Gaspar sugiere que la proscripción de la boca como zona erógena sería un acto simbólico común a la prostitución en general, sea masculina o femenina, destinada a

Preponderante en el área del tráfico homosexual del centro de San Pablo (y tal vez del Brasil en general, como sugiere Hocquenghem, 1981), el coito anal pasa a ser el eje definidor del sentido de la relación, a la hora de las cuentas. El papel dominante del macho activo, en el sistema “jerárquico” de la homosexualidad popular, se traduce en términos económicos, pues, por regla general, el pasivo es quien paga y el activo [111] quien cobra. En esa prescripción se puede ver una diferencia básica con la prostitución femenina (donde sucede exactamente lo contrario: el pasivo es quien cobra y el activo es quien paga). Debe insistirse, sin embargo, en la especificidad del circuito: la misma regla (el activo como oferente de favores sexuales a un cliente pasivo) pierde rigidez, no solamente en los intercambios que “transgreden”, en el hecho de los cuerpos, su propio código de enunciación/anunciación (ya que quien acaba siendo sexualmente pasivo, se muestra inicialmente como activo más o menos “virginal”, para doblar su precio al “darse vuelta”), sino también en otros sistemas vecinos de prostitución masculina, como la ejercida por *michés locas* y travestis. Nótese, sin embargo, que, en este último caso, la hipervalorización del rol de insertor parece mantener paradójicamente su vigencia, ya que —según se comenta en el medio— los travestis cobrarían más por desempeñar el papel de penetradores en el coito anal, siendo ése el

resguardar la identidad del prostituido. Pero esos tabúes parecen, en verdad, constitutivos del patrón homosexual “jerárquico”. Así entre el camionero y Manuela, el *maricón* de *El Lugar sin Límites*, de Donoso, no hay necesariamente una relación de prostitución; pero el macho se enfurece cuando ella intenta besar lo en la boca y acaba por matarla. El valor del beso en la boca es mostrado, a la inversa, en *El Beso de la Mujer Araña* de Manuel Puig, donde él es la prenda máxima del amor entre el homosexual y el militante.

servicio más demandado por los clientes.

El incremento del precio de la penetración se sustenta también en la creencia de que la práctica exclusiva del rol activo en las transacciones sexuales con otros hombres no transmitiría automáticamente a su ejecutante el estigma de *marica*, sino que su masculinidad (y, por ende, su disponibilidad para la normalidad heterosexual) se encontraría resguardada gracias a esa precaución, creencia que nutre la mitología del *doble macho* (Moscato, 1976).

Por las dudas, en el caso del prostituto viril, el riesgo del descrédito al que su virilidad se expone, resulta pago, a la manera de un reaseguro, en la operación de compraventa. Asimismo, cuando el *miché–macho* acaba por "*dejarse*", un aumento en el precio deberá compensar la pérdida de su apostura masculina.

Además de operar como definidora de la distribución de los papeles en la ceremonia relacionai, el privilegio concedido por los muchachos a la sodomía activa tendría también la función de "ocultar" (o "disimular") los deseos presuntamente homosexuales, que se deslizarían, en el plano de las intensidades libidinales, a despecho de los enunciados que los reniegan —disimulación constitutiva, al mismo tiempo, de un vector de intensificación de estos enlaces—. Es, como vemos, no sólo la *performance* factual en el acto concreto, sino también la representación varonil que el prostituto sustenta, lo que es valorizado.

Esa representación es, también, un dispositivo energético, que hace circular diferencias intensivas en la superficie de los órganos: "La misma turgencia que siente, el macho como el enderezamiento agresi-

vo de su músculo, la sentirá Genet —escribe Sartre, 1967— como la abertura de una flor”. Diferencia de intensidad que monta un arsenal de símbolos, alegorías, posturas, gestos (el “detalle falso” de El Balcón), donde resalta la marmoreidad del macho: [112]

> “Impenetrable y duro, pesado, tenso, rocoso, el Mac será definido por su rigidezSu cuerpo, estirado hacia arriba por los músculos, parece un sexo entesado por el deseo de horadar, de perforar, de romper, que se alza hacia el cielo con la aspereza súbitamente malvada de un campanario que rompe una nube de tinta” (Sartre, 1967, p. 122).

Entre masculinidad y penetración se entreteje, así, una interrelación inextricable. Pero la fuerza de la representación puede primar sobre la realidad de los contactos, circunstancia señalada así por un miché “¡Yo soy macho hasta cuando me dejo!”.

La renegación, el escamoteo, la elusion del contenido homosexual de las pulsiones libidinales fluyentes en el circuito de la prostitución viril, parece constitutivo de la práctica. No se trata de un mero juego de espejos invertidos: las transiciones entre la hipervalorización de una virilidad convencional que proscribe discursivamente al ano como zona eró–gena (en el plano de la expresión) y la práctica de relaciones cuyo eje gira en torno, precisamente, de la sensibilidad anal (en el plano del contenido), envuelven transducciones lentas y meandrosas. De esa tortuosidad de claroscuros, de falsas poses, de simulacros y pasiones subterráneas, contradictorias, encontradas (“Stilitano era una maricaque se odiaba a sí misma”, descubre desasosegado Genet), puede provenir, en alguna medida, el halo siniestro que circuye la

prostitución viril —sordidez de una penumbra artificiosa y sobrecargada—.

LA VIOLENCIA DEL GOCE

No merece, con todo, ser tal efecto sórdido atribuido por entero al oscurecimiento del "deseo homosexual" (Hocquenghem) proferido por los muchachos de la noche —supuesta elisión que es en verdad desencadenante de una proliferación de alusiones y toques—. Este juego de seducción histérica en torno de las "compuertas del ano" (O. Lamborghini), parece corresponder—para apesadumbrar el espesor de los velos— a cierta atracción por el margen, propia del ambiente donde estas prácticas se dan. Vínculo histórico entre el crimen y la perversión que explica, según Hocquenghem, "las secretas complicidades de los pederastas con los canallas que los agreden"; complicidad que, no obstante, "no es reducible al miedo o a la admiración masoquista, y sí debida a la historia y a la concepción de la homosexualidad como delincuencia"[7].

La contigüidad entre prostitución masculina y delincuencia ha sido reiteradamente apuntada (por ejemplo, Karpman, 1974). "Homose-[113]xualidad, robo y traición son los temas de este libro": así comienza el *Journal du Voleur*, de Genet, en cuyo transcurso la prostitución suele servir de ocasión al latrocinio o —como en *Nuestra Señora de las Flores*— al asesinato.

[7] Basado en las estadísticas de Kinsey, Bataille (1979) deduce una mayor "exuberancia animal" del medio delictuoso, en contraste con la baja frecuencia orgásmica de los trabajadores; e imputa ese desnivel a la oposición goce/trabajo.

La tentación del crimen y la sangre también hechiza a los clientes. Hocquenghem transcribe la reacción de un gordo amanerado cuando le informan que el muchacho con el que va a acostarse acaba de asesinar a otro homosexual: "Yo no soy celoso". En el medio homosexual paulista, esta fascinación por el abismo suele revestir la forma de un "gusto por el peligro", que conduce a algunos pederastas, si no a cierto goce masoquista[8], a una intensificación mortífera de las pulsiones investidas en la transacción, condensada en la ecuación terror/goce ("Paciencia, culo y terror nunca me faltaron", escribe, en *Sebregondi Retrocede*, Lamborghini).

A pesar de las similitudes con la maquinación masoquista —en ambas se podrían reconocer modalidades de producción de un "cuerpo sin órganos", de pura intensidad— del polo terror/goce que funciona como intensificador en el dispositivo de la prostitución viril, los amantes del riesgo, en el circuito del *miché*, no explicitan (ni enuncian en un contrato detallado y escrito) un deseo manifiesto de dolor

---

[8] Los límites entre el deseo y la búsqueda de la muerte son sutiles y truculentos. En *Paradiso*, Foción, el homosexual del relato, lleva a su cuarto a un adolescente pelirrojo, a quien ya viera robarle a un vendedor de cepillos. Cuando el pelirrojo amenaza matarlo con un cuchillo, Foción le muestra "el círculo negro que se había trazado, con la tetilla izquierda como centro", y dice:

"—Tú dices que hoy era el día que tú habías escogido para matar a alguien, pero da la casualidad que hoy es el día que yo había escogido para matarme. Ya tú ves que tenía trazado este círculo negro para que no pudiera equivocarme en el blanco escogido (...) La única alegría me la has dato tú al final de esta noche, sé que hay alguien dispuesto a complacerme, que está dispuesto a matarme. Al fin he encontrado a alguien dispuesto a hacer algo por mí, que me dispensa de un trabajo banal, que está dispuesto a matarme" (Lezama Lima, 1968, p. 393).

—aunque sí, en ocasiones, de humillación—,[9] sino que a menudo el desencadenamiento de una situación de terror real es vivido como una catástrofe que acaece a contrapelo de las tentativas "conscientes" por evitarla —producto de una "maquinación inconsciente" o de una dilatación descontrolada de los límites de riesgo. La vía de acceso a la pesadilla es muchas veces anal: [114]

> El *miché* era un pendejito, estábamos acariciándonos, yo le fui toqueteando los muslos, la entrepierna, las nalgas, de repente le metí el dedo en el culo. El pibe saltó como una fiera, me partió una silla por la cabeza, se enloqueció. Huyó corriendo tan nervioso que se dejó las zapatillas; para salir del edificio, como estaba cerrado, rompió los vidrios de la puerta.

El fantasma de la violencia y de la muerte ronda los avatares del negocio. "Maté para robar" tal la excusa frecuentemente esgrimida por los prostitutos ante la Justicia. En muchos casos —como muestra Aguinaldo Silva (1978) con respecto al *midnight cowboy* Aníval Fonseca, que asesinó a su *partenaire* arguyendo "falta de pago"—, tal pretexto se revela precario y delata un temor más profundo de perder la heterosexualidad o de ser poseído analmente (como argumentó el adolescente Pelosi, matador de Pasolini en 1975).[10]

---

[9] Al entrevistar a una pareja masoquista de clase media, consta té la distancia entre cierta imagen de domesticidad banal que, pese a los instrumentos de tortura que pendían de las paredes, trasmitían, y el verdadero terror de muchas aventuras con desconocidos en las zonas "pesadas" de la ciudad.

[10] En su recreación de la muerte de Pasolini. Dominique Fernández (1985) destaca

En el extremo, la irrupción de la violencia devela un lado sacrificial del ritual venable. En episodios de esta naturaleza, los prostitutos hacen uso del lugar de chivo expiatorio, genéricamente atribuido a los homosexuales, dispuestos a convertirse en agentes terroristas de una ley a costa de cuya transgresión subsisten. De todos modos, no es necesario ser un prostituto para ejercer esos desmanes, anclados en un prejuicio social vastamente extendido. Y cargar demasiado las tintas con respecto a la violencia de los amores marginales puede no configurar sino un disfraz de ese prejuicio. Ni tan víctima ni tan verdugo: "el *hustler* o buscón —observa Wainwright Churchill, 1969— no es por lo general una persona depravada. Puede que cometa uno que otro delito insignificante o que 'afane' (robe) a su cliente, pero de ordinario se sujeta a ciertas reglas de conducta que constituyen el reglamento de sus actividades comerciales".

A pesar de ciertos arrebatos de terrorismo sexual, lo cierto es que los jóvenes varones, independientemente de su grado de profesionalismo, parecen siempre listos a encarar a un homosexual y exigir una paga. En esa fantasía —que no necesariamente se satisface— puede leerse la adscripción de la homosexualidad al lugar del despilfarro, de la suntuosidad, del lujo. La homosexualidad no produce ni reproduce nada: por consiguiente, un homosexual *debe ser rico*. En algún sitio del imaginario social, la homosexualidad es siempre una fiesta: derroche

---

el deseo artificial de la víctima: "Había servido de juguete sangriento para el ardor homicida de un muchacho imberbe. Había expiado, junto con mis faltas, las faltas de toda la humanidad". Pasolini habría "provocado" al joven, al intentar poseerlo. Sobre la conflictividad del coito anal en la prostitución masculina, ver también el comentario de Fernández (1982) a un artículo de Sartre sobre el asesinato del cineasta.

de semen, derroche de dinero, derroche de flujos económico libidinales. Y en es-[115]tas fiestas lo que se paga es el impuesto: el whisky que se derrama a manos llenas en la moquette, el billete arrollado bajo la almohada —estilo prostituta tímida del ‘20— o hasta el encendedor hurtado en un descuido, alcanzan, justamente, para pagar el precio de la culpa. Absolución por el dinero en la que el pagador lava también, a los ojos del que es pago, su culpa: indulgencia que la Reforma no alcanzó a desterrar.

Una compleja dinámica culpa/castigo parece entrar en movimiento en estos incidentes guiñolescos. Culpa del joven prostituto en relación con la emergencia de su deseo velado, pero culpa también del adulto homosexual que lo llevaría, ora a someterse a las imposiciones despóticas de su partenaire viril, ora a dejarse llevar por cierto ciego impulso de abismo a situaciones cuyo desenlace macabro era incluso previsible. Situaciones recurrentes, donde el deseo parece desafiar la propia muerte: “Presentía que el tipo no tenía buenas intenciones, pero no pude resistir y me dejé llevar a un baldío oscuro y solitario, donde él me asaltó”, cuenta un cliente atribulado.

En última instancia, la violencia sería constitutiva del paradigma de masculinidad en el sistema de oposiciones binarias macho/marica (activo/pasivo, fuerte/débil, etc.). Como uno de los atributos más valorados es justamente esa dureza de la masculinidad, cabe colegir que la amenaza de violencia en la que se sustenta es inherente a la transacción: está incluida en lo que el pederasta paga para acceder al joven macho.

Además, esa violencia es deseada. Según un miché, “la loca desea

ser violada". El cliente consciente: "lo que la *loca* quiere es sentirse como una mujer violada".

Habría un doble movimiento:

— por un lado, una teatralización —impostación que sabe rozar lo caricatural— de la masculinidad, que forma parte de la "estética" del mercado.

— simultáneamente a esa inflación paródica del estereotipo viril, los sujetos se "despersonalizan",[11] en un proceso similar a la "apatía" sadiana (Klossowsky, 1979).

> Yo no existo, el *miché* no existe como persona, sólo existe como fantasía del cliente. Yo jamás estoy siendo yo, estoy siendo el personaje que el tipo quiere que sea. Lo que hago es captar lo que él quiere y representarlo. Hay una táctica para eso, que es quedarse frío, mentalmente el blanco; ahí uno va captando lo que él desea. [116]

Un cliente concuerda:

> Cuando le pago a un *miché*, no le estoy pagando a una persona, lo que estoy pagando es una fantasía. Para eso pago, para vivir una fantasía.

Ligado a esa glacialidad, a ese "extrañamiento casi brechtiano", diría Sarduy, se esboza un sentimiento de "desprecio" (según el *miché*), de

[11] Maffesoli (1985) reconoce, en la "errancia sexual" contemporánea, una "fragmentación de sí mismo", dilución del yo que se combina, en la prostitución, con una "necesidad de simulacro".

"odio mutuo" (un cliente). Dice éste:

> Es una transacción de poder. Yo tengo el dinero, él lo precisa, entonces él tiene que hacer lo que yo quiera. Hay todo un placer sádico en eso de dominar a alguien. Claro que él se puede rebelar, si la *marica* es muy despótica, y hacerle frente.[12]

En la medida en que la violencia está siempre presente, los clientes toman infinitas precauciones para evitar robos o agresiones.[13] Hablan, irónicamente, del "desconfiómetro" —una serie de pequeños detalles que permiten percibir cuándo el *miché* es peligroso o tiene malas intenciones.

Ese ritual paranoico, en ese deambuleo compulsivo propio de la

---

[12] La preocupación con el poder impregna los discursos del gueto. Afirma un *miché*: "Es todo una parodia, un teatro: se supone que el *miché* es el que tiene el poder, el palo, el que impone las reglas, pero, cuidado, ahí el que tiene plata es el que manda, decide si va o si no va, toma la decisión final. Una vez que aceptó encamarse, el *miché* puede robar o no, pero hasta ahí el poder lo tiene el cliente". Augras (1985) sugiere que esa obsesión por el poder sería más relevante que el deseo. La cuestión remite, en el plano teórico, a la discusión Deleuze/Foucault. De acuerdo al *Mille Plateaux*, los agenciamientos no serían de poder, sino de deseo siendo el deseo "agenciado", y el poder una dimensión estratificada del agenciamiento.

[13] "Con relación a la violencia, se monta todo un 'esquema de seguridad', a fin de reducir los riesgos físicos y materiales de la transacción, que se transforma en una relación de fuerza y de poder. El asalto y el robo, aun cuando infrecuentes, son experiencias comunes a todos. Es parte del esquema: decirle al *miché* que uno vive con un amigo, insinuar que él está en su cuarto, que hay un guardaespaldas, dejar la billetera en el baño, no revelar datos personales sobre familia, trabajo, etc." (Guimaraes, 1977).

deriva, todo ese trabajo preliminar parece inseparable del goce sexual en sí o acaso acabe siendo más importante que éste. El mecanismo de producción de ese goce recorre caminos bastante apartados de la imagen arcádica del placer para consumarse. Pero lo interesante es, precisamente, ese périplo del deseo. En el circuito de la prostitución de los muchachos, el deseo, parece recorrer (agenciar) todas las series: las series de edad, las series de clase, las series de raza, las series del género. In-[117]venta, exacerba, finge, simula las diferencias entre los partenaires, las exalta —y juega permanentemente con su disolución, con su confusión, entre la pasión y la muerte.

ALGUNAS TÉCNICAS CORPORALES

Si entre las prostitutas la evitación del placer orgásmico es esgrimida como un recurso para mantener la "distancia afectiva" con relación al cliente, esa distancia resulta, en el plano meramente físico, más difícil de sostener cuando de la prostitución viril se trata. La rigidez a que alude Sartre se expresa en la obligatoriedad de la erección —requisito demandado tanto en el rol de insertor anal cuanto en el de pasivo de felator.

¿Cómo conseguir la erección ante partenaires explícitamente no deseados?

> Es muy difícil que al miché no se le pare. El ya está acostumbrado. Una vez que entró en el negocio, se excita sólo por el dinero. Así, por 5.000 él se deja chupar la verga. Por 10.000 se coge al cliente. Por 15.000 ya hace una pose más fantasiosa, besa, abraza, y así sucesivamente. Por 20.000 se deja. Eso es lo más caro.

La preocupación no pasaría sólo por la erección —que sería casi automática, parte de la mecánica del *metier*, conexión maquinal entre la intensidad deseante y los segmentos monetarios, sino también en la progresiva insensibilización que un uso indiscriminado del sexo acarrearía:

> Después de un tiempo (dos o tres años) uno ya no siente más nada. Se me para sin problemas, pero cuando quiero hacer el amor con alguien que me gusta en serio, tampoco siento nada. Eso deprime, y mucho.

Pero ¿qué pasa cuando la cosa efectivamente no funciona? Puede suceder: 1) que el contrato se anule: "Conocí un chongo que me pidió plata. Fuimos a un hotel, pero ahí el tipo se impresionó porque yo tengo mucho vello, y no se le paraba. Así que me fui sin pagar nada. El rezongó un poco, pero se resignó". 2) que el *miché* "se de vuelta": "Es más fácil, no precisas que se te ponga dura. Ser pasivo es más rápido, más simple. Normalmente ya está establecido quién va a hacer qué cosa. Pero si llega la hora y el *miché* —que iba a hacerse activo— pasa a funcionar como pasivo, eso confunde al cliente. El pagó por una mercadería que iba a funcionar de una manera y al final acaba funcionando de otra".

Por lo general, los clientes aceptan la situación creada o se conforman con otros refriegues. Un veterano niega el hecho de que los *michés* —como propalan— "se dejan sin ganas":

> En el momento del polvo, nadie es *marica* ni chongo, es lo que está siendo en aquel momento. Nadie va a dejarse penetrar sin ganas,

> es imposible, duele una [118] barbaridad. Hay que tener un mínimo de ganas. Es mentira decir que uno se la comió y que no sintió nada. Pero eso él no puede ni siquiera decírselo a sí mismo, si lo hiciese, no sería *miché* —él se está vendiendo para sentir.

La intensidad gozosa de ese sentimiento debe ser disimulada frene al cliente, ya que:

> Si el cliente se da cuenta de que el *miché* está sintiendo, empieza: "¿Cómo que está sintiendo placer, si soy yo el que tengo que sentirlo?; no le pago para que tenga placer, sino para que él me lo dé a mí". Y le dice al muchacho: "Si los dos estamos sintiendo placer, no tengo por qué pagarte. Ya está pago, el placer se paga con placer".

El prostituto tiene que cuidar de no precipitarse por la pendiente orgiástica: el código es tajante: "Si le gusta es *marica*, al *miché* no le puede gustar".

A pesar de los liberalismos *off the record*, cargar con el estigma de pasivo sexual —que estos muchachos prefieren pulcramente depositar en sus clientes— configura un problema harto delicado, tema de innúmeras disquisiciones.

> Entre ellos, oficialmente, son todos supermachos. Nadie sabe ni quiere enterarse qué es lo que el otro hace entre cuatro paredes. Ahí, puede pasar de todo, siempre y cuando no se torne público. En verdad, hay en muchos de ellos un deseo de actuar pasivamente, pero el bloqueo es muy fuerte. Muchos, hagan lo que hagan, son machistas. Pero llegan a la cama y se ponen en cuatro patas; otros,

se abalanzan a chuparla.[14]

Esta especie de "pasividad oculta" va al encuentro de la libidinosidad de algunos pederastas, adeptos al trasero de los adolescentes. Tironeados por los imperativos de una doble disimulación —la del deseo, frente a los clientes; la de los detalles *non sanctos* de la relación, ante sus colegas de oficio—, los *michés* deben ser cautelosos en su libertinaje, medidos en su exceso. A fin de mantener la excitación a lo largo de una sucesión de *partenaires* (hasta cinco o seis por noche), los más profesionalizados recurren a diversos ardides para evitar o fingir —con grandes aspavientos— el orgasmo; algunos llegan a orinar en el interior del ano que penetran. Las ficciones jadeantes reconocen un límite:

Cuando el cliente quiere que uno le acabe en la boca, ahí no hay escapatoria. [119]

LAS RELACIONES HORIZONTALES

Miché/Miché

Devereaux (1975) apunta el carácter homosexual del vínculo que enlaza a los hombres primitivos en el dispositivo de circulación e intercambios de mujeres. En el imaginario de la prostitución viril, los *michés* se figuran como *machos* (es decir, no homosexuales) que intercambian

[14] La relación activa sería el más desprestigiante de los actos pasibles de ser realizados por el *miché*; la pasiva, en cambio, enaltece su virilidad y suele operar como introducción a la transacción completa: "Uno piensa en otra cosa, huye de ese momento, ahí el cliente comienza a chupártela y uno se excita".

clientes afeminados. El sistema se presenta, idealmente, como exogámico.

Habría, no obstante, una circulación también horizontal de las intensidades libidinales, que involucra a los prostitutos entre sí. Así, el *miché* desplazaría sobre el cuerpo del cliente los deseos dirigidos hacia otro *miché*, pero vedados en su manifestación. El mecanismo —que puede extenderse a objetos heterosexuales— no sería infrecuente en las perversiones; Freud, en *Una Teoría Sexual*, observa que “supuestos invertidos no eran nada insensibles a los encantos femeninos, sino que transportaban directamente a un objeto masculino la excitación producida por una mujer”. Entre los muchachos de la calle, ese mecanismo de traslación libidinal es bastante complejo: por un lado, se vocea una heterosexualidad a toda prueba; por el otro, toda una sensualidad intramasculina los impregna y engarza, a la manera de un rescaldo inquietante.

Tenuemente contenida, la atracción estalla a veces bajo la forma de pasiones turbulentas, que irrumpen disruptoras, al margen de la reglamentación que rige las conquistas venales. Exigen, en compensación, una clandestinidad casi absoluta. Estas, relaciones entre pares parecen tener algo de particularmente fascinante, quizá ligado a la inversión de las maneras de quien, oficialmente, carga el porte de “activo”. Pero tales romances suelen ser inestables, sujetos a crisis de celos, y coronados por traiciones pérfidas. Un trueque fraudulento de marihuana o anoraks pueden hacer naufragar el torbellino en trompis callejeros.

Algunos de estos amoríos se consuman a instancias del cliente, cuyo goce es ver entrelazarse a dos efebos:

> Había un cliente que nos pagaba, a mí y a otro *miché*, para que nos acariciásemos delante de él, mientras se masturbaba. Después de eso, nosotros dos acabábamos durmiendo juntos.

Miché/Malandra

La simulación viril del *miché* puede desmoronarse cuando se encuentra con alguien "más macho" que él.[15] El joven de la historia conoce a un ma-[120]landra moreno, de barba y pelo en pecho, que, después de "quemar un porro", lo lleva a su pensión. Al ceder a sus ímpetus, el chico se siente vigilado por ojos paranoicos, y después escribe:

> Él, tirado en la cama en calzoncillos, donde escondía su volumen bastante aventajado, me pidió que me pusiese cómodo. Antes de desvestirme ya estábamos más juntos, pero el *espíritu mortal* nos *miraba* por las rendijas al techo de la pieza, *eran varios ojos*. Delante de tanta expectativa, no conseguía endurecer mi verga. Él, con la suya que por su tamaño se le apoyaba casi en el pulmón, sofocando un poco su respiración de tanto volumen que ahí se acumulaba, comenzó a ser irónico. Me besaba y mordía, su barba gélida al roce de mi rostro. Me dije: "Vos tenés que entregarle el culo a

[15] Esta diferencia en el grado de virilidad se asocia a las prácticas homosexuales en las prisiones, donde los reclusos más atractivos son transformados en esposas (*boys*) de los más poderosos —mante-[120]niendo, empero, su superioridad en relación con aquél que no es "hecho a la fuerza", es decir, que ya es manifiestamente afeminado al ingresar a la cárcel (Ramalho, 1979). En las prisiones argentinas (donde los "invertidos" son confinados en un pabellón especial), ese ambivalente *boy* carga el sambenito de *garrote* macho para las *maricas*, pero sodomizado por los hombres de los pabellones "normales".

un vago como yo y no a cualquier gil”, mientras me chupaba todo el cuerpo en lambidas frenéticas y ardientes, ya superexcitado... Después de haberme penetrado 25 cm. abajo de mi límite de sacrificio camal (en función de la desilusión de vivir bajo la dictadura de terceros) donde yo mismo elegí mi hora y ella ni siquiera llegó, pero que sonrió en falso y miró por el agujero del piso del cuarto de arriba, esto vio”.

Relaciones con mujeres

A pesar de la infrecuencia de clientela femenina en el área (lo cual no sucede en las zonas de alta prostitución, en los reductos de la clase media alta, donde no es excepcional ver damas en sus coches de lujo a la caza de boys), la mujer no deja de estar presente, de un modo no precisamente físico, en el comercio. Así, “cuando al miché un cliente no le gusta, se lo coge pensando en una mujer”.

¿Esa heterosexualidad es meramente mítica o tiene algo de real? Responde un entendido:

> Creo que no es sólo mitológica. Hay algunos michés que realmente tienen una relación regular con una mujer y son casados; hasta hay algunos que, estando la mujer embarazada, se van a hacer la calle, ella se queda esperándolos. Pero son pocos. La mayor parte de ellos se la pasan diciendo que andan con mujeres todo el tiempo, pero en verdad no hacen nada de eso. Ellos están ahí en la lucha por el hombre, por el cliente, pero si pasa una mujer le sueltan una sarta de piropos. Tienen que hacer un esfuerzo, porque si alguna tipa agarra viaje —es raro, pero a veces sucede— un miché macho

queda mal parado si no sale con ella.

Cierto tipo de mujeres —prostitutas al final de la noche, “loquitas que se acuestan por placer”— rondan los ambientes de *michés*, fruyendo de su demagógica virilidad. Pero estos amoríos tienen la marca de la fugacidad, ya que: [121]

> Ellas tienen que ser rápidas, saben que no van a conseguir acostarse más que una vez o dos, porque el sexo con mujeres no es el fuerte del *miché*, es un problema de hábito.

Mignon, un mac de *Nuestra Señora de las Flores*, siente en carne propia la fuerza de ese hábito cuando entabla relaciones con una mujer madura que...

> Se volvió loca por él. Pero llegaba demasiado tarde. Sus redondeces y su blanda femineidad no surtían ya efecto a Mignon, acostumbrado ahora al duro contacto de una verga tiesa. Al lado de la mujer, permanecía inerte. El abismo lo asustaba. Sin embargo, hizo algún esfuerzo por sobreponerse a su asco y ganarse el cariño de esta mujer, para sacarle el dinero. Se mostraba galantemente solícito. Pero llegó un día en que, no pudiendo más, confesó que quería a un... hombre... La señora se ofendió muchísimo y pronunció la palabra: mariquita. Mignon le dio una bofetada y se fue.

No obstante, las mujeres insisten:

> Ellas los buscan porque saben que los *michés* son más experimentados, aman más completamente, se sueltan en la cama. Aunque muchas mujeres se les apeguen, para ellos son relaciones esporádi-

> cas y sin consecuencias. Surgen celos por parte de ellas, miedo al compromiso por parte de ellos, y la cosa se diluye.

También se registran, episódicamente, relaciones más dilatadas entre travestis y *michés* —de ordinario regidas por un respeto recíproco y un interés común:

> Por lo general, el travesti es pobre, el *miché* sabe que no va a obtener dinero de él. Pero muchas veces el travesti tiene su departamento en el centro y el *miché* vive lejos, en el suburbio. Se encuentran al final de la noche, hacen un contrato: el travesti deja que el *miché* duerma en su casa. Ahí se acuestan y a veces se aman. Cada uno en la suya, sin celos; uno protege al otro.

Los *michés* más vinculados al circuito delictuoso pueden actuar como proxenetas de prostitutas. La distancia entre el *miché* y el *cafishio* es relativamente más corta —si se supera la barrera de la diferencia de objeto sexual. Una película alemana, "Mujer en Fuego", muestra el tormentoso romance entre una prostituta y un *miché* de lujo; ambos comparten una casa–burdel. Pero el muchacho acaba optando por las artes de su viejo amante millonario.

AMOR Y COMERCIO

Entre la prostitución abierta y declarada, y las relaciones donde lo que cuenta son las satisfacciones sentimentales y afectivas, hay todo un difuso campo de tensiones y superposiciones, que se disponen en un continuo de intercambiabilidades deseo/dinero. El complejo de inter-

acciones [122] que se conviene en llamar de “sentimiento amoroso” no sería sino un momento de ese *continuum* —un momento de neutralización y equiparación de los desequilibrios sociosexuales entre las partes de la relación, donde los cuerpos —en tanto “moneda viviente”— se igualan.

¿Cómo es que la perspectiva del “amor homosexual” aparece en el discurso instrumental de la prostitución viril?

La conyugalidad como amenaza

La ilusión de encontrar un “príncipe azul” que —como a las prostitutas— “los saque de esa vida”, obsede a los muchachos de la noche. Pero esas fantasías parecen tan frecuentes cuanto difícil su concreción. No es que ellos dejen de recibir, una vez que otra, ofertas conyugales de sus *partenaires*. Pero, en vez del dorado devenir, otra perspectiva, más inmediata y horrorosa, se alza: volverse *el marido de una marica*.

Se detectan dos vías de acceso a ese pavor. Primero, éste se asocia con el permanente elogio del nomadismo, de la instantaneidad, de la aventura —conjugado con cierto “deseo de transgresión”, intermedio entre la perversión y la delincuencia, así como con un rechazo manifiesto a la integración en los carriles de la vida “careta”.

Segundo, el hecho de “vivir con una *loca*” puede acentuar las posibilidades de contagio; para continuar diferenciándose, el *miché* debe “ser cada vez más duro, más masculino”:

> A veces uno encuentra en una discoteca algún pibe que está derrochando dinero, bien vestido, hasta con coche. Es evidente que él

> está casado con alguna marica. Entonces, para mostrar que sigue siendo hombre, él gasta todo lo que puede, la explota a más no poder. Cada vez tiene que ser más duro. Si se afemina, puede incluso perder el empleo, que la marica lo eche.

Debe mantenerse la distancia entre el prostituto y el cliente, entre quien paga y quien es pagado. Pero las situaciones de convivencia conyugal acaban a veces confundiendo peligrosamente los límites. Por un exceso de profesionalismo, un infatigable veterano se vio atrapado en una de esas trampas:

> Uno tiene que captar el deseo del cliente y realizarlo, trabajar con el cuerpo, hacerle el cuerpo. Conocí un jovato que no conseguía la erección, entonces me esmeré —creo que demasiado— para hacerlo gozar. Vino toda una historia, él sentía cosas, acabamos viviendo los dos juntos. Claro que yo sentía placer; como él se dio cuenta, le pareció que no tenía por qué pagarme más. Ahí la cosa se puso muy pesada. Esas historias nunca acaban bien. Cuando uno sabe de esos casos de locas asesinadas, muchas veces es un miché que vivía con ella, en la pelea larga, toda la violencia del macho.

La captura conyugal es vivida como un peligro porque: [123]

— implica una amenaza de individuación, en el sentido de asunción de una identidad homosexual, que se territorializa en el nivel del “ser”.

— pero la vía de la territorialidad homosexual conduce a la inserción en el orden establecido, pautado por el trabajo. Este aspecto no pasa inadvertido para los estrategas de lo social. Así, una in-

vestigación sobre menores prostitutos recluidos en Hamburgo argüía, al recomendar la despenalización de la prostitución masculina, que ella permitía "una fijación afectiva" de los adolescentes. En esa medida, "el refuerzo de las pulsiones homosexuales, cuando llevan a una agregación al medio homosexual, tiene una influencia favorable" (Schmidt–Relenberg/Kamer/Pieper, 1975).

El tío

El discurso sentimental de la prostitución viril es, contrariamente al considerado por Barthes, un discurso antiamoroso. El repudio al amor es esgrimido por algunos clientes. Así, el homosexual de "El Desquite":

> En materia de amor, sólo creía en el placer comprado, es decir, en el muchacho que aceptaba exclusivamente por dinero o por ventajas altas, que sabía sacar partido de la situación (...) nada de "yo te amo" o cosas parecidas: el tipo que se apasionaba no servía, era una *marica* potencial.

Los *michés machos* son tajantes en su condena del amor:

> La única pasión del *miché* es que la *marica* le diga: voy a quedarme solamente con vos y compartir todo lo que tengo. Punto.[16]

---

[16] Los *michés gays* son más contemporizadores. Asistimos a una discusión entre un *miché gay* de 17 años y uno *macho* de 23; el primero manifestaba su deseo de encontrar "una pareja", el segundo le rebatía, arguyendo:

"Lo que hay que conseguir realmente es plata, apretar y atracar todo lo que se pueda".

En ocasiones, se trata de fingir un amor que no se siente para disfrutar los beneficios nupciales.

> Yo no era un miché propiamente dicho, no decía abiertamente "quiero tanto". Pasé dos años viviendo con un tipo. A mí no me gustaba para nada, no estaba con él por ninguna razón afectiva, sólo estaba por el dinero, porque me mantenía.

Entretanto, ese discurso mercantilista, interesado, hace una excepción para los amigos, para los "tipos que vienen bien": [124]

> Lo que se puede dar no es amor, pasión, esas son cursilerías baratas; sí puede haber una amistad muy particular, como la que yo tengo con un profesor. Claro que él siempre me va a tirar unos mangos, aunque no todas las veces haya sexo, pero esa plata es para compensar las diferencias de nivel, de fondos.

Este esquema de relación no puede ser fácilmente asimilado al modelo conyugal clásico. El mismo miché sugiere pensar esas "amistades particulares" como una especie de relación "tío/sobrino":

> Yo anduve dos años con un maricón que venía muy bien. El no me permitía que me acostase con otros hombres, pero sí con mujeres —hasta me daba plata para levantarme una puta o salir con alguna novia, porque le parecía que un hombre que no se acuesta con mujeres deja de ser hombre. El tío era "padre santo" y yo lo ayudaba en el culto. Transábamos lo más bien y él me pagaba. Hasta podía presentárselo a alguna chica, que él era muy delicado y discreto. Yo era para él el hijo que él no podía tener, pero no era realmente un hijo, más bien era una especie de sobrino.

Las características de estos romances “tío/sobrino” serían, simplificadamente:

— seguir las pautas generales de las relaciones circunstanciales entre prostitutos y clientes, en lo que hace a las oposiciones de edad, de clase, de género;

— en ellas el afecto opera como desestructurante, sino como cimentador de relaciones económicas, legibles como una dación, que se mantienen entre el adulto y el joven.

Resuena en estas uniones un eco clásico, asociable a las relaciones entre el hombre maduro y el efebo, prototipo de amor entre los griegos. Estos enlaces, observa Marrou (1976), no eran sólo sexuales:

> El vínculo amoroso va acompañado (...) de una labor formativa por un lado, de una etapa de maduración por otro (...); y es ejercido libremente, a través de la frecuentación cotidiana, el contacto y el ejemplo, la conversación, la vida común, la iniciación progresiva del más joven en las actividades sociales del mayor: el club, la gimnasia, el banquete. Así, condensa Marrou (1976, p. 36), “la paideia se realiza en la paiderasteia.

Ya fue deslizada en otro texto (Perlongher, 1981 b) esta sugerencia: la pederasteia, que después derivaría en pedagogía, podría tal vez iluminar una suerte de “relación fundante” de la sexualidad occidental; la prostitución de los muchachos sería posible de ser pensada como una manera en que esa conexión pederástica se consuma, en las peculiares condiciones del intercambio capitalista.

Contemporáneamente, Schérer y Hocquenghem (1979) plantean una interpretación vecina. “El niño —afirman— está hecho para ser rap-[125]tado”. En ese rapto —que tiene algo de fuga— el muchacho, soterrado bajo las redes familiares y escolares, se realiza como sujeto, en una relación diferente ante el adulto. Las instituciones del “sistema de la infancia” procederían como si defendiesen permanentemente al niño, al adolescente, de la amenaza de un rapto que siempre está por perpetrarse. Y la figura del seductor adulto hostiga los paraísos familiares: es la figura del fío, del amigo de la familia, del vecino, con quienes el niño establecería una relación afectiva no prescripta, sino electiva.

No cabe pensar la tensión entre amor y comercio, en el campo de la prostitución viril, de una manera romántica. Desde esa óptica, el amor surgiría como una salvación por el otro, que retiraría al sujeto del sórdido circuito de las conversiones mercantiles, para anclarlo en una espiritualidad etérea y desinteresada. Ese amor ejemplar suele “terminar mal”: la presión individualizadora, proclive a la asunción de la homosexualidad, que de ordinario acarrea, es capaz de propiciar eclosiones desestructurantes que desencadenan el machismo (el “microfascismo”) del miché Las relaciones que “funcionan” son, aparentemente, aquéllas en que las condiciones de intercambio —que conllevan una inmistión inextricable entre amor y comercio, entre deseo y dinero— son mantenidas y viabilizadas tenue, afectuosamente, bajo la forma de una dación pederástica.

Más que a través de la conyugalidad edípica, las relaciones afectivas entre muchachos “pobres” y pederastas “ricos” podrían ser quizá mejor pensadas desde el fantasma del tío, que ronda y socava el triángulo familiar.

[127]

EL NEGOCIO DEL DESEO

> Se asoman por la rendija, empujan, engreídos y fanfarrones, la puerta: la trusa mugrienta o la toalla ya levantadas por la erección. ¿Cuánto me das? ¿Cuánto me das? Y después de zalamelés y regateos, a la entrada siguiente, a lo largo del pasillo color mostaza y del mediodía lluvioso (...) ¿Cuánto me das? Alzando hasta lo risible la cifra ante los senectos —vejez, para ellos, es lo venéreo y mórbido—, o ante esos perversos exigentes cuyos divertimientos ignoran y confunden, quizá por un espejismo lingüístico con la venidas y otros vejámenes, que ejecutan indiferentes o mecánicos, ajenos, brechtianos casi (...) antes de correr, como ganados por una lepra fulminante, a la ducha más cercana, siempre helada, intermitente cuando no a secas, por reformas de estructura o penuria laboral (Sarduy, 1982).

Considerado por Barthes (1977) el “modelo del buen contrato” —ya que en él interviene directamente el cuerpo—, por el contrato de la prostitución pasaría una operación de atribución de valor al propio cuerpo del otro que estaría, como plantea Scheer (1979), “en la raíz del ritual de todo valor”. Atribución de valor que configura, en verdad, una “operación fraudulenta”, suerte de confiscación/expropiación del cuerpo, destinado a introducirlo en el orden de los intercambios sociales —o sea, a disponer las condiciones de su lanzamiento y circulación en cierto “modelo de tráfico”, impuesto “sadeanamente”,

desde afuera del sujeto.

Esta operación revelaría, en el dispositivo de la prostitución, uno de sus mecanismos básicos, que es el de estatuir equivalencias entre el plano de las intensidades pulsionales y los segmentos monetarios. Así, el contrato de la prostitución "postula de entrada una equivalencia entre una pequeña suma y un pequeño pedazo de cuerpo, especie de precio fijo oficialmente establecido, basado en la subida de precios, la inflación, el paro, variable según las categorías sociales, la edad, la raza, los barrios" (Bruckner y Finkielkraut, 1979, p. 133). Pero esta equivalencia ini-[128]cial no sería instaurada más que para desdoblarse en una "microfísica del detalle", una "multiplicidad de contratos derivados que versarán sobre las ventajas suplementarias", conforme una "preocupación por la rentabilidad del detalle en que no sólo cada miembro, sino también el más ínfimo movimiento se monetiza" (id.).

Cabría entonces diferenciar, por un lado, un macrocódigo "binario" —que aludiría a los grandes clivajes sociales: edad, género, clase, raza, etc., procediendo por oposiciones exclusivas—; y, por el otro, un microcódigo "infinitesimal", que trabajaría captando las singularidades moleculares del deseo y del goce de los sujetos, a fin de retraducirlas (rebatirlas) sobre el equivalente monetario general. El dispositivo de la prostitución configura, en ese sentido, una especie de "máquina de captura" de los flujos libidinales, a los cuales secuestra ("expropia", "confisca", en términos de Schérer) y reduce a "intensidades medias". El contrato se conformaría como la expresión jurídica de esa conversión, que involucraría cierta mélange de cuerpos.

No obstante, las micromovilizaciones pulsionales que entran en juego en la prostitución no dejan de mantener cierto grado de heterono-

mia con relación a la traducción jurídico–monetaria estipulada por el contrato —cuyos límites con el ritual se difuminan, advierte Scheer, cuando de la pedofilia se trata. Los márgenes de indiscernibilidad parecen crecer, asimismo, a medida que el grado de institucionalización de la práctica venal disminuye. Débilmente institucionalizado (en comparación con la prostitución femenina, en que buena parte de las contribuciones teóricas citadas se inspiran), el *metier* de los muchachos de la calle va a ocupar, así, un lugar borroso, intermedio entre la sujeción axiomática a las reglas del código y cierto nomadismo seudolibertino que bulle en los meandros de las ciudades en la noche.

El nómade —comentan Deleuze y Guattari— establece localizaciones, pero no para de circular, de derivar. Lo interesante de esta deriva, en el circuito del *miché*, es que ella es inmediatamente deseante, guiada por el deseo de realización de un acto sexual, aunque sea a cambio de una paga o de algún otro usufructo. Esa demanda de compradores y vendedores de sexo recorre itinerarios urbanos, territorialidades concretas: las circunvoluciones deseantes se estampan en el plano real del paisaje urbano en movimiento. Ellas hacen uso, en verdad, de circuitos moleculares que atraviesan la masa de transeúntes —un aparato de captura de la mirada que singulariza un sujeto deseante en la multitud, separándola fugazmente de la hilera de rostros fascimilizados y anónimos. El golpe de vista de la prostituta, del *entendido*, del *miché*, sexualiza y enciende la muchedumbre anodina, con un movimiento que se ve en la narración de Carella; por un lado, se abren "puntos de fuga" libidinales pero la prostitución procede, por el otro, a una reconversión de ese flujo deseante. [129]

El precio de la prostitución en el campo homosexual soporta ser

pensado como expresión de una diferencia de valor básicamente categorial; las diferencias de valor erótico entre los cuerpos remiten a un sistema de nomenclatura, éstas, a su vez, proliferantes. Ese sistema no es, en el gueto paulista, homogéneo, sino que se encuentra "fracturado" por el choque e inmistión de dos grandes modelos de clasificación: uno, "arcaico", jerárquico, popular (*marica/macho*) y otro moderno, igualitario, pequeño–burgués (*gay/gay*). Se configura así una masa inestable de referencias "identificatorias", un campo de fuerzas atravesado por tensiones, por vectores de circulación que buscan orientar al sujeto en la maraña de los cuerpos.

Los módulos de atribución de valor imperantes en la socialidad nómade del gueto expresan, a su modo, diferencias intensivas que remiten directamente al plano del deseo. Así, la tensión adulto/joven "eleva" a términos categoriales una relación de deseabilidad del adulto hacia el joven, o viceversa. Lo mismo puede decirse de la tensión de género: en este caso, una afirmación artificiosa de la diferencia parodia —al tiempo que socava— los paradigmas de la heterosexualidad, que funcionan como modelo deseante general del *socius*, como "régimen sexual" dominante. La tensión de clase, por su parte, refuerza la imagen histórica de la homosexualidad como transgresión de las barreras de clase, que se evidencia en el episodio de la prostitución: la relación entre un pederasta maduro y "rico", y un adolescente pobre, tosco y viril.

En otros términos, los agenciamientos del deseo serían directamente sociales, transindividuales, intersubjetivos. El deseo no quedaría restricto a lo individual subjetivado, sino que recorrería líneas de fuerza que atraviesan directamente el campo social. Simultáneamente,

esa “fuga libidinal” que hiende las fronteras de clase, género, edad, raza, etc., va a ser reterritorializada en un doble sentido; para poder expresarse como sujeto deseante, deberá circular e ingresar en los parámetros del tráfico sexual, donde atribuirá y le será atribuido cierto valor situacional, reinterpretable en cada encuentro —lo que lo vuelve altamente mutable—, sin que esa variabilidad deje de ser un desplazamiento entre las diversas fajas del código. Por otra parte, en la prostitución en particular, la reterritorialización categorial va a dar lugar a una reversión explícitamente monetaria.

Los movimientos de desterritorialización y reterritorialización son relativos; hay permanentes movilizaciones en ambos sentidos. Así, desterritorialización con respecto a orden doméstico y barrial, pero reterritorialización en el circuito del mercado sexual; desterritorialización en la apertura del cuerpo a la perversión, por reterritorialización en la interdicción del ano y de la boca, etc. A partir de esta fluidez de base, el sistema es altamente inestable. De algún modo, la proliferación, complejidad, es-[130]pecialización y “localismo” de las nomenclaturas, dan cuenta de esta dificultad de “organizar el desorden” o “sistematizar el acaso”.

La prostitución de los muchachos se presenta como una paradoja: por un lado, pone en movimiento una fuga deseante que enlaza los cuerpos (uniones de órganos, más que conyugalidades personalizadas). Por el otro, una diversidad de dispositivos se instauran para controlar, canalizar, vehiculizar esa eclosión deseante, a fin de evitar, aplastar o neutralizar los peligros de la fuga, que pueden aparecer bajo diversas formas: peligro de muerte o de violencia corrido por el cliente, peligro de pasión o de amaneramiento vivido por el prostituto.

Esa doble faz de la prostitución viril se denota también en los intentos de "ordenar al azar" presentes en la deriva territorial. Así, la "máquina de draga" se vuelve una "máquina de cálculo", que opera a través de detalles infinitesimales: en la manera de mirar, caminar, vestir, hablar, etc., los entendidos (y sus amantes pagos) van a escrutar una multiplicidad de indicios, que prenuncian el devenir de la aventura. Esta no deja de ser, de todos modos, imprevisible. Se trata, a fin de cuentas, de apostar sobre el acaso, sobre el abismo, sobre el límite. En ese gusto por el riesgo —índice de desterritorialización, de desmoronamiento— parece residir el encanto del negocio.

Especie de hecho social total —en la acepción de Mauss, que Maffesoli (1985) extiende a todas las manifestaciones "orgiásticas" de "perversidad polimorfa" diseminadas por el cuerpo social, sin dejar de constituir el secreto soporte de su funcionamiento: "circulación de la orgía por el cuerpo social, como principio y garantía de socialidad"—, la prostitución viril soporta ser pensada desde el punto de vista del intercambio, en tanto estructura de prestación de servicios sexuales. Las interdicciones que pesan sobre la práctica (referidas a la venalidad, la homosexualidad y la pederastía), pueden asociarse al tabú del incesto, modelo —según Bataille— de interdicto sexual. En ambos casos, por diferentes que sean, el interdicto revela su carácter "positivo", en tanto operador ("incitador") de circulaciones de cuerpos y de bienes, y agenciador de comunicaciones[1].

[1] El interdicto sexual funcionaría en un sentido positivo no sólo al ordenar los intercambios y designar los contrayentes: erotizaría el objeto mismo de la prohibición. Dice Bataille (1979, p. 296): "¿El objeto del interdicto, no fue revelado a la codicia por el hecho mismo del interdicto? Al ser el interdicto de naturaleza sexual subrayó, según la

No obstante, la naturaleza erótica del vínculo que se establece entre los *partenaires* hace que los contratos amorosos no puedan ser considerados sólo —como lo hace Lévi–Strauss— una "expresión particular de [131] la teoría de la circulación de bienes y de signos"; es preciso abordarlos —sugiere Octavio Paz (1977) en su crítica a la perspectiva estructuralista— "por aquello que los distingue de otros sistemas de comunicación". Postular, al contrario, que la unión amorosa es meramente "una relación entre signos que designan nombres (clases y linajes) y valores (prestaciones)",[2] equivale a dejar de lado la dialéctica peculiar de los signos pasionales ("don y posesión, deseo y gasto vital"), que trascienden y desbordan la comunicación.

En el campo de la prostitución viril, esta cautela teórica se revela pertinente si se piensa, por ejemplo, en el carácter permanentemente

---

apariencia, el valor sexual de su objeto. O, más bien, le dio un valor erótico a ese objeto". Así, los estigmas que pesan sobre la inversión, la prostitución, la pedofilia, vuelven del revés su dimensión excluyente y negativa: se revelan como *operadores de intensidad libidinal*.

[2] Lotringer (1981) critica una concepción similar, según la cual el sexo sena apenas comunicación ("No es el sexo, es la comunicación lo que es comunicado a través de la sexualidad"), que reduce la reverberación de las sensaciones intensivas a un mero código simbólico de intercambio "interpersonal". No sería un principio de comunicación lo que prevalecería en las interacciones de la prostitución, sino un impulso de dispendio, de voluptuosidad, de gasto exuberante, que instauraría, además, para escapar a los interdictos sociales (que fundamenten la "humanidad"), un mundo de degradación y ruinas: "La prostitución, el vocabulario ordinario y todos los vínculos del erotismo y de la infamia contribuyen a hacer del mundo de la voluptuosidad un mundo de degradación y de ruina (...). Queremos siempre estar seguros del carácter ruinoso de nuestro gasto" (Bataille, 1979, p. 236). Esta impulsión de pérdida asimilaría la prostitución al *potlach* y al pillaje del nómade.

frágil del contrato, que parece “hecho para ser transgredido”. En el límite, el desencadenamiento de la violencia está de alguna manera previsto (y fantaseado): la pasión por el riesgo enmaraña los laberintos del mercado y ronda los discursos de los protagonistas. Pasión que, paradójicamente, correría paralela a otra, que se le superpone: la “pasión por el código” (Baudrillard, 1981). Nueva duplicidad: al mismo tiempo que el derroche exuberante del exceso impediría la reducción del vínculo sexual a una mera relación entre signos “comunicativos”, lo erótico sería también el ámbito de una intensa codificación, que apunta a “una estereotipia general de los modelos de belleza, regla absoluta en cuestión de rostro y cuerpo” (la “máquina de rostro” del Mille Plateaux). En la visión de Baudrillard, lo erótico acabaría por ser “la reinscripción de lo erógeno en un sistema homogéneo de signos (gestos, movimientos, emblema)”, enderezado hacia una “heráldica del cuerpo”. Pese a la persistencia de cierto “deseo de pérdida”, en lo global la traducción al equivalente general se impondría al deseo, que pasaría a funcionar como un “deseo de código” de donde —deduce Baudrillard— “el deseo no tiene vocación para realizarse en la libertad, sino en la regla, no en la transparencia de un contenido de valor, sino en la opacidad de un código de valor”. Esta catexis de la regla por el deseo sustentaría, al fin, el orden social. [132]

A la proposición de Baudrillard, leída a la luz cavilosa de los guetos, parece que algo se le “escapa”: un voluptuoso impulso de pérdida —una línea de fuga enmarañada en cierta pasión de abolición—, en cuyo curso (como dice Bataille al comentar a Sade) la destrucción del otro es un correlato de la autodestrucción del yo. Miseria de la fuga que “fracasa” y se enreda, inextricablemente, en una

codificación proliferante y obsesiva.

Este *negocio del deseo* se urde en un territorio ambiguo, en las landas del *socius*, a caballo entre el deseo y la muerte, entre la disrrupción pasional y la sumisión a las reglas y precios del mercado. La peligrosidad de la profesión de prostituto reside en que se está siempre jugando a la compraventa con valores demasiado cargados —sujetos al deslizamiento de una caricia sobre la piel—. De los disturbios y vericuetos de esa andanza —rodada en lo sensual— parece derivar el desencadenamiento de cierta pulsión mortífera que asuela los avatares del circuito. Entretanto, esatensión terror/goce no se efectúa, a la manera de un ritual masoquista, en un salón reservado, sino que ejecuta sus ceremonias (por momentos patéticas) en el propio terreno de la circulación social. Sobretatuados, maquillados (maqueta de una representación teatralizada y grotesca, de un simulacro que —falsa copia— vacía las tramoyas de la normalidad), los cuerpos ruedan por los corredores de un “código–territorio” preexistente.

Se trata, entonces, de una maquinaria que funciona socialmente, articulando series (o flujos) corporales y monetarios —de un *agenciamiento*, donde una máquina de sobrecodificación (del orden jurídico de los enunciados y las reglas) va a actuar directamente en el plano intensivo de las *mélanges* de cuerpos. Un agenciamiento es una conexión de flujos: flujos de dinero y de deseo, de pasión y de muerte, de cuerpos clientes (homosexuales marginalizados por la edad y el estigma), de cuerpos prostituidos (adolescentes minorizados por la juventud y la miseria).

Agenciamiento específico, singular, donde el deseo —*engineering* de flujos moleculares— pone en movimiento un dispositivo social, la

prostitución viril participa de una doble condición: es simultáneamente producción deseante y producción de bienes— ya que el cuerpo es tomado como mercancía, reintroduciendo las pulsiones perversas que “escapan” por los poros del *socius* en la ley mayor del capital. Si esta circunversión es característica de cualquier variedad venal, lo interesante, en este caso, es que se agencia la introducción en el mercado de un valor socialmente hipervalorizado: la masculinidad. A los jóvenes cuerpos masculinos, al preciado bien de los adolescentes, se los remata en el tablado homosexual:

> El capital confunde todo: libidiniza los dineros, monetariza las pasiones (...). Al soltar los flujos de la producción, al volcar indiscriminadamente todos los bienes —cualquiera que ellos sean— al mercado, el capital socava, incluso a pesar (¿en contra?) de sí mismo, los viejos cánones prohibicionistas de que hace uso para [133] sustentar su dominio. Por imperio de la ley de la ganancia, del principio de rendimiento marcusiano, los varones lanzan sus sexos —reservados en principio sólo para la heterosexualidad— al mercado de la prostitución homosexual; pero no venden su alma; ya que su apego a los paradigmas de la normalidad les permite —o eso es, al menos, lo que se cree— alquilar sólo sus cuerpos (Perlongher 1981, p. 71).

La virilidad —y no tanto la virilidad cuanto su impostación, su caricatura— devela su valor de cambio. El dinero, al fetichizarla, la resguarda, *in extremis*, de anularla en el círculo vicioso de las pasiones perversas. Esta valorización parece (o, mejor, pretende) disipar, al reducirlas a “intensidades medias” —mas sólo a los efectos de tornarlas bienes intercambiables, de integrarlas al circuito mercantil de la oferta y la

demanda—, las pasiones cuya eclosión es contabilizada.

Disimulación, simulacro: el macho debe mantener su (im)postura viril, no sólo como parte de la maquinación perversa, sino también como exigencia del mercado. La prostitución de los muchachos resulta ser, asimismo, el episodio de una actualización del “deseo de sumisión”: el deseo del macho. El macho es aquí encarnado por un adolescente bizarro: aquél que es socialmente más débil carga, amonedándolos, los atributos más fuertes. En su marginalidad, la prostitución revela (o condensa residualmente) una operación que afecta al campo social global. El deseo del macho, evidenciado en este circuito, deja atisbar oscuros entramados que disponen la producción y permanente recreación de un modo de dominación sociosexual.

En el dispositivo de la prostitución viril se actualizan, además, otras virtualidades sociales. Deseo de la marica por el macho, pero también del viejo por el joven, del rico por el pobre. El deseo, lanzado a la circulación a través del dinero (pensado aquí como flujo de intensificación, no sólo como signo “racional”), carga, para excitarse, oposiciones binarias que fracturan profundamente (históricamente) el cuerpo social.

En su reverso, la estructura —del orden de lo moral— revela las intensidades moleculares que la alimentan y trabajan: una especie de energética pulsional que pone en movimiento el cuadro topológico:

Para un buen órgano explicativo, hacen falta dos cosas: una topología, es decir, el dibujo en general de lo que se quiera explicar en un espacio determinado, y por otra parte, la energética que circula en el grafo en cuestión, en cuyo caso ya no se tiene simplemente una repre-

sentación estática de la explicación, sino que también se ve lo que circula y lo que sucede dinámicamente en dicho estado de cosas... la topología y la energética a la vez (Serres, 1981, ps. 48/49).

De poner en circulación se trata, entonces, los flujos deseantes que animan el cuadro social, sin aplastarlos en la sujeción al circo–teatro de la representación, nicho de la “cámara representativa” que encubre (y exclu-[134]ye) las prácticas y las intensidades pasionales; una energética del deseo en el campo social.

El limitado ámbito de la prostitución viril —fascinación sociológica de las formaciones marginales, ya que en los bordes del cuerpo social pueden desplegarse con claridad prístina mecanismos que en su centro se difuminan—[3] permite vislumbrar cierto estado singular de entrelazamiento donde códigos sociales y sensaciones corporales se agencian, barrocas transducciones que el capital lubrica. En su singularidad —que está lejos de ser insular— este negocio manifiesta una modalidad de funcionamiento del deseo en el campo social, pasible de extenderse a otros territorios y articulaciones, si, como quieren Deleuze y Guattari, “existe el deseo, lo social y nada más”.

---

[3] Como apunta Augras (1985), cabe enfocar los “grupos marginales” no como ejemplo de patología social, sino, al contrario, “como maquetas altamente representativas de las contradicciones estructurales de la sociedad global. Tales grupos expresarían más crudamente los conflictos, las ambigüedades, los sistemas de valores e inclusive los Eidos de la sociedad, que aparentemente los rechaza, mientras los crea y alimenta”; así, “la codificación de las relaciones interpersonales en términos de circulación de dinero, o sea, la sustitución de las interacciones afectivas y emocionales por un sistema abstracto de compraventa, constituye precisamente una de las características de nuestra sociedad”.

[135]

POST SCRIPTUM

La investigación en que este libro se sustenta ha sido realizada entre 1982 y 1985 en el área del centro de la ciudad de San Pablo, Brasil. El imperturbable presente con que está redactado lleva las marcas de ese período. Entonces, el SIDA en el Brasil todavía era una amenaza bastante distante. En los últimos años, en cambio, la irrupción de la enfermedad ha alterado drásticamente los datos del problema. La alteración se verifica en lo cuantitativo: abrupta disminución del número de prostitutos y clientes, con una tendencia a la intensificación de la violencia. Las "Bocas" se ponen más pesadas. Sólo se animan a permanecer en el negocio de la prostitución, parece, aquellos que ya están "jugados". Ello implica un éxodo de los prostitutos ocasionales de fin de semana, espantados por el temor. Los pocos que quedan en el "punto" tienden a ser más marginales. Inclusive, el pasaje a la delincuencia armada se presenta, a partir de la crisis del SIDA, como una alternativa posible al "michetaje".

No escapa que tal modificación en lo empírico habrá de trastornar también, en su destartalamiento y debacle, las categorías analíticas utilizadas, al fin, al servicio de las fuerzas reales. Así, por dar un ejemplo, conceptos como el de "deriva deseante" se tornan, en el clima actual, sospechosos, suenan francamente inadecuados en esta era de terror. Tuve una sensación parecida asistiendo a una representación de "Las Escaleras del Sagrado Corazón", de Copi. Las locas y los travestis y su cohorte de erráticos, exóticos, lúmpenes y policías, parecían jugar a

la muerte teniendo como telón de fondo la torre sacra del templo majestuoso. Ese desafío (cortejo y coqueteo) a la muerte, se revela ridículo o patético ante la irrupción de la muerte en escala epidémica del SIDA.

¿Asistimos a una muerte de la homosexualidad? La criatura médica creada en el siglo XIX, con su subcultura y sus pretensiones de identidad específica, parecería zozobrar. Tan apocalíptica predicción cabe compen-[136]sarla llevando en consideración en qué medida las asociaciones de ayuda a las víctimas del flagelo no estarían mostrando, bajo una forma totalmente distinta, algún eco o persistencia de cierta solidaridad "neotribal" propia de las redes homosexuales. Podría, sin embargo, pensarse que la homosexualidad como fenómeno de masas y particularmente sus aspectos más ofensivos y agresivos —como el sexo anónimo y promiscuo, propio, por añadidura, de la prostitución— estaría desapareciendo. Una mutación radical del paisaje sexual parece avecinarse a una velocidad tal que hace cambiar rápidamente todos los esquemas de análisis. Como hipótesis, podría sugerirse cierta tendencia a la disolución de la homosexualidad en el cuerpo social, la cual pasaría a ser vista como una condición erótica posible y no necesariamente como un *modus operandi* sexual y existencial totalmente diferenciado.

Más acá de las especulaciones, sólo resta advertir que la rapidez de las modificaciones en el plano de los comportamientos sexuales y particularmente homosexuales amenaza tornar raudamente el presente texto en una pieza de arqueología; tal su avatar.

[137]

BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAM, Frits y DULMERS, Robert

(1982) “Op Straat” (Jongens–prostitutie in Amsterdam), en Vrij Nederland, num. 43, Amsterdam, p. 5.

ADÉ DUDU

(1981) Negros e Homossexuais, Salvador (folleto).

ALHONTE, Michel

(1981) “Confronting ageism”, en Tsang (org.): The Age Taboo: Gay Male Sexuality, Power and Consent, Boston, Alyson.

ALMENDROS, Néstor y JIMENEZ LEAL, Orlando

(1984) Conducta Impropia, Madrid, Playor.

ALTHABE, Gérard

(1978) “Ethnologie Urbaine: Problématique” (Notas de Curso), Paris (xerox; gentileza de Suely Koves).

ALTMAN, Denis

(1980) “Down Rio Way”, en Cristopher Street, abril de 1980, San Francisco.

ALVES DE ALMEIDA, Sérgio

(1984) *Michê*, Disertación de Maestría en Psicología Social. PUC–SP (mimeo).

AMADO, Jorge

(1979) *Capitães da Areia*, Río de janeiro, Récord.

ANGELO, Assis

(1983) "E o mundo está perdido", en *Folha de S. Paulo*, Suplemento "Mulher", 16/01/83, San Pablo.

ARIES, Philippe

(1981) *Historia Social da Família e da Criança*, Río de Janeiro, Zahar.

[138]

(1983) "Reflexões sobre a história da homossexualidade", en *Sexualidades Ocidentais*, Lisboa, Contexto.

AUGRAS, Monique

(1985) "Poder do desejo ou desejo do poder?", en *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, vol. 37, num. 2, abril/junio, Río de Janeiro, pp. 106–109.

AUGRAS, Monique *et al*

(1982) "O espaço do homossexualismo na psicologia contemporânea", en *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, vol. 34, num. 3, julio/setiembre, Río de Janeiro, pp. 25–40.

AZEVEDO, Thales de

(1975) Namoro à antiga, Salvador, Bahía.

BARBOSA, Gustavo

(1984) Grafitos de Banheiro, Brasiliense, San Pablo.

BARBOSA DA SILVA, José

(1959) "Aspectos sociológicos do homossexualismo em São Paulo", en Revista de Sociologia, vol. XXI, num. 4, octubre, San Pablo.

BAREL, Yves

(1982) La Marginalité Sociale, París. PUF.

BARTHES, Roland

(1977) "Elogio Ambíguo do Contrato", en Roland Banhes por Roland Banhes, San Pablo, Cultrix (trad.: L. Perrone–Moisés).

BATAILLE, George

(1979) El Erotismo, Barcelona, Tusquets (trad. T. Vincens).

BAUDRILLARD, Jean

(1979) "Ritual–Code–Lei", en Maffesoli e Bruston (comps.), Violence et Transgression, París, Anthropos.

(1981) Para uma crítica da economia política do signo, Lisboa, Ed. 70 (trad. A. Alves).

BECKER, Howard S.

(1971) *Los Extraños. Sociología de la Desviación*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo (trad. J. Tubert).

BEEL, Alan & WAINBERG, Martin

(1979) *Homossexualidade*, Informe de la Fundación Kinsey, Madrid, Debate (trad. Aguilar/Torres).

BELLADONA, Judith

(1977) "La Prostitution", en *Folles femmes de leur corps*, *Recherches*, num. 26, Fontenay–sous–Bois.

BELLADONA, Judith y QUERRIEN, Anne [139]

(1977) "Proxénétisme, marges, somatisation: le désir de prostitution", en Belladona, *Folles femmes de leur corps*, *Recherches*, num. 26, Fontenay–sous–Bois.

BENJAMIN, Walter

(1980) "Sobre alguns temas em Baudelaire", en *Benjamin/Adorno/Hornkheimer/Habermas*, Col. Os Pensadores, San Pablo, Abril Cultural.

BENOIST, Jean–Marie

(1981) "Facetas de la Identidad", en Lévi–Strauss (comp.): *La Identidad* (Seminario). Barcelona, Petrel, (trad. B. Dorriots).

BISSO, Patricio

(1984) "A Praça da Alegria", en *Folha de S. Paulo*, Suplemento "Ilustrada", 25/10/84, San Pablo.

BIVAR, Antonio

(1980) "O paraíso gay, São Paulo, é claro", en Revista *Especial*, febrero, San Pablo.

BLACHFORD, Gregg

(1981) "Male dominance and the gay world", en Plummer (comp.): *The Making of the Modem Homosexual*, Londres, Hutchinsons.

BORDIEU, Pierre

(1979) *La Distinction*, Paris, Minuit.

BRUCKNER, Pascal y FINKIELKRAUT, Alain

(1979) *El Nuevo Desorden Amoroso*, Barcelona, Anagrama (trad. J. Jordá).

BURROUGHS, William

(1982) "Burroughs habla". Entrevista a V. Bockris, en *Quimera*, num. 24, Barcelona.

CAIAFA, Janice

(1985) *Movimiento Punk nas Cidades*, Río de Janeiro, Jorge Zahar.

CAMINHAS, Adolfo

(1983) *Bom Crioulo*, San Pablo, Ática.

CARDIN, Alberto

(1984) *Guerreros, Chamanes y Travestis*, Barcelona, Tusquets.

CARDOSO DE OLIVERIA, Roberto

(1976) *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, San Pablo, Pioneira.

CARELLA, Túlio

(1968) *Orgia*, Río de Janeiro, José Alvaro Editor.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela

(1974) "Sobre definições 'sexuais' e classificações: a retórica do univer-[140]so homossexual", Campinas (mimeo).

(1985) *Negros, Estrangeiros*, San Pablo, Brasiliense.

CARRIER, Joseph

(1976) "Cultural Factor Affecting Urbain Mexican Males Homosexual Behaviour", en *Archives of Sexual Behaviour*, vol. 5, num. 2, pp. 103-124.

(1977) "Sex Role Preferences as an Explanatory Variable in Homosexual Behaviour", en *Archives of Sexual Behaviour*, vol. 6, núm. I, pp. 53-65.

CASTELLS, Manuel

(1972) "El Centro Urbano", en *Problemas de Investigación en Sociolo-*

gía Urbana, Buenos Aires, Siglo XXI.

(1984) "Cultural Identity, Sexual Liberation and Urban Structure: Gay Community in San Francisco", en The City and the Grassroots, Berkeley, University of California Press.

CERFI

(1973) Cenealogie du Capital I. Les équipements du pouvoir. Recherches, núm. 13, Fontenay-sous-Bois.

CHRYSOSTOMO, Antonio

(1978) "Os cauboys, seus clientes...", en Lampião, año 1, núm. 1, mayo, Río de janeiro.

CHURCHILL, Wainwright

(1969) Comportamiento Homosexual entre Varones, México, Grijalbo (trad. G.G. Nicolau).

CLASTRES, Pierre

(1979) A sociedade contra o Estado, Porto, Afrontamentos (trad. B. Frey).

CLINARD, Marshall

(1973) Las Implicancias Teóricas de la "Anomie" y la Conducta Desviada, Textos Universitarios 13, Buenos Aires, Paidós.

CLOSE, Roberta y otros (entrevistados)

(1981) "Os Travestis da Vida", Revista Close, núm. 6, enero, San Pablo.

COHEN CORDEIRO, Helena

(1980) *O Centro da Metrópole Paulistana: Expansão Recente*, San Pablo, Instituto de Geografía - USP (Série Teses e Monografias).

CORREA, Mariza

(1980) "Cara, cor, corpo", Campinas (mimeo).

DAMATA, Gasparino

(1975) *Os Solteirões*, Río de Janeiro, Pallas.

DA MATTA, Roberto

(1983a) *Carnaval, Malandros e Heróis*, Río de Janeiro, Zahar.

(1983b) "Para uma teoria da sacanagem: uma reflexão sobre a obra de [141] Carlos Zéfiro", en Marinho (comp.), *A Arte Sacana de Carlos Zéfiro*, Río de Janeiro, Marco Zero.

DANTAS, Eduardo

(1979) "Uma Praça chamada República", *Lampião*, año 2, núm. 13, enero, Río de Janeiro.

DELEUZE, Gilles

(1969) *Sacher–Masoch y Sade*, Córdoba (Argentina), Ed. Universitaria de Córdoba.

(1980) "A ascensão do social", Prólogo a Donzelot, Jacques, *A Polícia da Famílias*, Río de Janeiro, Graal.

(1985) "Pensamento Nômade", en Escobar (comp.) Porqué Nietzsche? Río de Janeiro, Achiamé.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix

(1974) El Antiedipo, Buenos Aires, Barral/Corregidor (trad. F. Monge).

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix

(1980) Milles Plateaux, Paris, Ed. de Minuit.

DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire

(1980) Diálogos, Valencia, Pre-Textos (trad. J. Vázquez).

DAGHINI, Giairo

(1983) "Babel-Métropole", en Change International, núm. 1, París.

DEVEREAUX, George

(1975) "Consideraciones etnopsicoanalíticas sobre la noción de paren tesco", en Etnopsicoandlisis Complementarista, Buenos Aires, Amo-rrortu (trad. F. Setano).

DONOSO, José

(1977) El lugar sin límites, Madrid, Sedmay.

DONZELOT, Jacques

(1976) "Uma Anti-Sociologia", en Capitalismo e Esquizofrenia, Dossier Antiédipo. Lisboa, Assírio & Alvim, pp. 153–184 (trad. J. A. Furtado).

(1980) A Polícia das Famílias, Río de Janeiro, Graal.

DOS SANTOS, Carlos Nelson F.

(1976) "Bichas e entendidos: a sauna como lugar de confronto", Río de Janeiro (mimeo).

DREW, Dennis y DRAKE, Jonathan

(1969) Boys for Sale, Nueva York, Brown Books Company.

DURHAM, Eunice

(1983) "Antropologia Hoje: Problemas e Perspectivas". Apresentação G.T. Cultura Popular e Ideologia Política da ANPOCS, Aguas de São Pedro (versão preliminar, mimeo).

[142]

DURHAM, Eunice y CARDOSO, Ruth

(1973) "A investigação antropológica em áreas urbanas", en Revista de Cultura Vozes, vol. 67, num. 2.

DUVIGNAUD, Jean

(1975) "Esquisse pour le Nomade", en Nomades et Vagabonds, Cause Commune, 10/18, Pans, Union Générale d'Editions.

ERDMAN, Regina Maria

(1981) Reis e Rainhas no Desterro, Disertación de Maestría en Ciencias Sociales. Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis (mi–meo).

ECHAVARREN, Roberto

(1985) Animalaccio, Edicions del Malí, Barcelona.

ESTADO DE S. PAULO

01/04/80 “Polícia já tem planos para travestis”.

EVANS PRITCHARD, Edward

(1978) *Os Nuer*, San Pablo, Perspectiva.

F.

(1984) “Summer 77”, en *O corpo*, núm. 6, San Pablo.

FERNANDEZ, Dominique

(1982) “Ne Fait Pas le Proces de Pasolini” (Presentation), en *Gai Pied*, num. 37, abril, París.

(1985) *Pela mão do anjo*, Río de Janeiro, Rocco (trad. M. Calderaro).

FERNANDEZ, Juanjo

(1978) “Chaperas: Marginación en la Marginación, Revolución en la Revolución”, en *Ajo blanco*, núm. 30, Barcelona.

FOLHA DE S. PAULO

17/05/80 “Comerciantes apóiam rondas de Richetti”.

14/06/80 “Na Avenida São João passeata pede fim da violência”.

3/02/82 “Delegado investe contra travestis”.

9/02/82 “Mesas na calçada atraem os novos boêmios”.

FOUCAULT, Michel

(1976) *Vigilar u Castigar*, México, Siglo XXI (trad. A.C. del Camino).

(1979) Microfísica do Poder, Río de Janeiro, Graal (trad. R. Machado).

(1982) História da Sexualidade. A vontade de Saber, Río de Janeiro, Graal.

(1985) "Opción Sexual y Actos Sexuales". Entrevista a James O'Higgins, en Steiner y Boyer (comps): Homosexualidad, Literatura y Política, Madrid, Alianza (trad. Se ratacó/Aguilar).

FONSECA, Guido

(1982) História da Prostituição em São Paulo, San Pablo, Resenha Universitária.

[143]

FREITAS, Renan Springer de

(1983) Bordel, Bordéis: Negociando Identidade. Disertación de Maestna Rí« de Janeiro, IUPERJ.

FREUD, Sigmund

(1974) Una Teoría Sexual, en Obras Completas, vol. I, pp. 777–824. Buenos Aires (trad. LL. Ballesteros).

FROTA NETO

(1984) "Homossexualismo é treino militar para jovens neofascistas" Folha de S. Paulo, 1/12/84.

FRY, Peter

(1982) "Da Hierarquia à Igaldade: A Construção Histórica da Homossexualidade no Brasil", en Para Inglês Ver, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 87–115.

(1982b) "Ser ou não ser homossexual, eis a questão", en Folha de S. Paulo, Suplemento "Folhetim", 10/01/82.

(1982c) "Leónie, Pombinha, Amaro e Aleixo: Prostituição, Homossexualidade e Raça em Dois Romances Naturalistas", en Caminhos Cruzados (varios autores), San Pablo, Brasiliense.

GASPAR, Maria Dulce

(1984) Garotas de Programa, Disertación de Maestria en Antropología Social, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.

GERETZ, Clifford

(1978) A Interpretação das Culturas, Rio de Janeiro, Zahar (trad. F. Wrobel).

GENET, Jean

(1975) El balcón, Buenos Aires, Losada.

(1977) Diario del ladrón, Barcelona, Planeta (trad. Gallego/Reverte).

(1979) Querelle de Brest, Madrid, Debate (trad. F.S. Medeiro).

(1980) Milagro de la Rosa, Madrid, Debate (trad. Gallego/Reverte).

(1981) Santa María de las Flores, Madrid, Debate (trad. Gallego/Reverte).

GOFFMAN, Irving

(1975) Estigma, Río de Janeiro, Zahar.

GOUVEA, Monica; RAMIRES, Luis; MASSI, Fernanda; MORAES, Eliana; RUDGE, Mariana; HOMEM DE MELLO, Carmem

(1983) "Sob o Céu da Boca: Algumas imagens da violência". Relatório de Pesquisa, USP, San Pablo (mimeo).

GROSSMAN, Rosa L. de

(1983) "Os homias preferem guei", O Corpo, num. 6, febrero, San Pablo.

GRUPO OUTRA COISA DE ACAO HOMOSSEXUALISTA

(1981) O Bandeirante Destemido, Guia Gay de São Paulo, San Pablo.

[144]

GUATTARI, Félix

(1981) A Revolução Molecular, San Pablo, Brasiliense.

(1986) "Impasse Pós–Moderno e Transição Pós–Mídia", en Folha de S. Paulo, Suplemento "Folhetim", 13/04/86.

GUERIN, Daniel

(1956) Kinsey y la Sexualidad, Buenos Aires, Leviatán (trad. A. Issa-charoff).

GUIMARÃES, Carmem Dora

(1977) O Homossexual Visto por Entendidos, Disertación de Maestría en Antropología Social, Museu Nacional, UFRJ, Río de Janeiro (mimeo).

(1984) "Casos e Acasos", Anais do IV Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, Aguas de São Pedro (folleto).

HENNIG, Jean–Luc

(1978) *Les Garçons de Passe*, Enquête sur la Prostitution Masculine, Paris, Libres Hallier.

(1983) “Trottoir au Masculine”, en *Gai Hebdo Pied*, núm. 53, enero, París, p. 35.

HERMANN, Lucila

(1947) “Estudo do desenvolvimento de São Paulo através da análise de uma radial: A Estrada do Café (1935)”, en *Revista do Arquivo Municipal*, año X, vol. XCIX, San Pablo.

HOCQUENGHEM, Guy

(1974) *Homosexualidad y Sociedad Represiva*, Buenos Aires, Granica (trad. K. Molinari).

(1979) *Race d’Ep!*, París, Ed. Livres Hallier.

(1980) *A Contestação Homossexual*, San Pablo, Brasiliense (trad CM. Moura).

(1981) “Revolucionário é o travesti”, Entrevista a Paulo Ottuni, en *Lampião*, núm. 37, abril, Rio de Janeiro.

HOFFMAN, Martin

(1979) “Male Prostitute”, en Levine (comp), *Gay Men: The Sociology of male Homosexuality*, Nueva York, Harpers & Row.

HOOKER, Evelyn

(1973) “Homossexuais Masculinos e seus ‘mundos’ ”, en Marmor (comp.): *A Inversão Sexual*, Rio de Janeiro, Imago.

Revista INTERNACIONAL

(1984) “Garotos de Vida Fácil”, núm. 14 A (Edición especial *gay*), pp. 13–14.

JOAO ANTONIO

(1982) *Dedo Duro*, Río de Janeiro, Récord.

KARPMAN, Benjamin [145]

(1974) *Homosexualidad y Sociedad Carcelaria*, Buenos Aires, Hormé.

KINSEY, A. *et al*

(1972) *O Comportamento Sexual do Homem*, Lisboa, Meridiana.

KLEINBERG, Seymour

(1979) “Gay Macho: uma nova tragédia americana”, en *Lampião*, año 1, núm. 8, Río de Janeiro.

KLOSSOWSKY, Pierre

(1970) *Sade mi próximo*, Buenos Aires, Sudamericana (trad. G. de Sola).

LACEY, E. A.

(1979) “Latin American: Myths and Realities”, en *Cay Sunshine*, nums. 40/41, San Francisco.

LAFONT, Hubert

(1983) “Os Bandos de Jovens”, en *Sexualidades Ocidentais*, Lisboa, Contexto.

LAMBORGHINI, Osvaldo
(1973) *Sebregondi Retrocede*, Buenos Aires, Noé.

LAMPIÃO
(dez. 1980) "Richetti volta às ruas", año 3, num. 31, Río de Janeiro.

LAURITSEN, John y THORSTAD, David
(1977) *Los Primeros Movimientos en Favor de los Derechos Homosexuales* (1864/1935), Barcelona, Tusquets.

LEFEBVRE, Henri
(1978) "Introducción a la psicosociología de la vida cotidiana", en *De lo Rural a lo Urbano*, Barcelona, Península.

LENNOX, David
(1977) "Gay Life in Macho México", en *Cristopher Street*, julio/agosto.

LEVINE, Martin
(1979) "Gay ghetto", en Levine (comp.), *Gay Men: The Sociology of Male Homosexuality*, Nueva York, Harpers & Row.

LEZAMA LIMA, José
(1968) *Paradiso*, Buenos Aires, Ed. de la Flor.

LOBERT, Rose Marie
(1979) *Dzi Croquettes: uma resposta difícil de se perguntar*, Disertación de Maestría en Antropología Social, UNICAMP (mimeo).

LYOTARD, Jean

(1979) Economía libidinal, Madrid, Saltés (trad. R.A. Alonso).

[146]

MADRAS, Judah

(1972) "El concepto de 'desorganización' social e individual", en Hau–ser (comp.): La Investigación Social en las Zonas Urbanas, Barcelona, Labor pp. 191–205 (trad. M. García).

MAFFESOLI, Michel

(1985) A Sombra de Dionisio. Contribuição a uma Sociologia da Orgia, Rio de Janeiro, Graal (trad. A. P. Trinta).

MAZZARIOL, Regina

(1976) Mal necessário: ensaio sobre o confinamento de prostitutas na cidade de Campinas, Disertación de Maestría en Antropología Social, UNICAMP (mimeo).

MARCUSE, Herbert

(1970) Eros y Civilización, Barcelona, Seix Barral (trad. J.G. Ponce).

MANTEGA, Guido

(1979) Sexo e Poder, San Pablo, Brasiliense.

MARSHALL, John

(1981) "Pansies, perverts and macho men: changing conceptions of male homosexuality", en Plummer (comp.), The Making of the Modern Homosexual, Londres, Hutchinson.

MARROU, Henri–Irenes

(1976) Historia de la Educación en la Antigüedad, Buenos Aires, EUDEBA (trad. J. Mayo).

MAUSS, Marcel

(1974a) “As Técnicas Corporais”, en Sociologia e Antropologia, vol. II, San Pablo, EPU–EDUSP.

(1974b) “Ensaio sobre a dádiva”, en Sociologia e Antropologia, vol. II, San Pablo, EPU–EDUSP.

MC RAE, Edward

(1983) “Em defesa do gueto”, Novos Estudos CEBRAP, vol. 2.1, San Pablo, pp. 53–60.

(1985) O Militante Homossexual no Brasil da “Abertura”. Tesis de Doctorado en Antropología, USP, San Pablo.

MEIRA, Alvamar

(1957) “O Trottoir na cidade de São Paulo”. Trabajo de Conclusión de Curso. Escola de Serviço Social de S. Paulo, San Pablo (mimeo).

MIELI, Mario

(1979) Elementos de Crítica Homossexual, Barcelona, Anagrama.

MISSE, Michel

(1979) O Estigma do Passivo Sexual, Río de Janeiro, Achiamé–Socü.

[147]

MOLINA, Daniel

(1985) “El Sexo no oficial”, en *El Porteño*, año II, núm. 42, Buenos Aires.

MORAES JOANIDES, Hiroito

(1977) *Boca do Lixo*, San Pablo, Ed. Populares.

MOSCATO, Enzo

(1976) “Spacca Napoli e Boca–culi”, en *La Política del Corpo*, Fuori, Savelli, Roma.

MOTT, Luiz

(1982) “Dez Viados em Questão: Tipologia dos Homosexuais da Cidade de Salvador, Bahía”. Comunicação. 13ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. San Pablo (mimeo).

MOUNIER, Jacques

(1978) *Os Moleques de Bogotá*, Rió de Janeiro, Difel.

MURARD, Lion y ZYLBERMAN, Patrick

(1976) *Le Petit Travailler Infatigable*, *Recherches*, num. 25, Fontenaysous– Bois.

NOGUERA DE SA, Júnia

(1985) “Desinformação sobre AIDS muda hábitos de paulistano”, *Folha de S. Paulo*, 4/08/85, 3ª Caderno, p. 33.

OLIVEN, Ruben

(1980) "Por uma antropologia em cidades brasileiras", en Velho, G. (comp.): *O Desafio Urbano*, Rio de Janeiro, Zahar.

(1985) *A antropologia de grupos urbanos*, Petrópolis, Vozes.

OTTONI, Paulo

(1981) "A prostituição homossexual e o travesti", Campinas (mimeo).

PARK, Robert E.

(1973) "A cidade: sugestões para a investigação do comportamento social no meio urbano", en Velho, O.G. (comp.), *O Fenômeno Urbano*, Río de Janeiro, Zahar.

PASOLINI, Pier Paolo

(1978) "Desbloqueando o Tabu", en *Lampião*, año I, num. 5, Río de Janeiro (trad. C. Marques).

PAZ, Octavio

(1977) *Lévi–Strauss ou o Jardim do Esopo*, San Pablo, Perspectiva (trad. S.M. Santeiro).

PENTEADO, Darcy

(1980) "Um apelo da tradicional família Mesquita: prendam, matem e coman os travestis", en *Lampião*, año 2, núm. 24, mayo, Río de Janeiro.

(1980) "Convergindo: da Mesopotamia a Richetti", en *Lampião*, año 3, [148] núm. 31, diciembre, Río de Janeiro.

PERELMAN, Janice

(1977) *O Mito da Marginalidade*, Río de Janeiro, Paz e Terra.

PERLONGHER, Néstor

(1981a) "La incidencia del abandono familiar en la prostitución homosexual masculina", en Pérez Alvarez, Perlongher, Sal Llarguez, *A Familia Abandónica y sus Consecuencias*, Buenos Aires, EUDEBA–CEA.

(1981b) "Prostitución Homosexual; El Negocio del Deseo", en *Revista de Psicología de Tucumán*, año 2, núms. 3/4, San Miguel de Tucumán, Argentina.

(1983) "La Represión al Homosexual en la Argentina", en *El Porteño*, año 2, núm. 22, Buenos Aires.

(1985a) "AIDS", en *Folha de S. Paulo*, "Primeira Leitura", 20/07/85, San Pablo.

(1985b) "La Explosión de los Travestis", en *El Porteño*, año 4, núm. 44, Buenos Aires.

(1986) "O Desejo de Pé: postfacio a Mattoso, G., *Manual do Pedólatra Armador*, San Pablo, Expressão.

PESSOA FERREIRA

(1984) "Morrem os últimos malandros e a violência passa a reinar na Boca", *Folha de S. Paulo*, 11/04/84.

PIEDELLE, M y DELAUNDY, P.

(1978) "Construction et choix d'objects en fonction des modalités de

rapport au groupe observé". Notas de curso de Etnología Urbana, Paris (Gentileza de Suely Kofes) (xerox).

PINHEIRO, Alceste

(1980) "De ativos, passivos e reflexivos", en *Lampião*, año 3, num. 31, Río de Janeiro.

PITT RIVERS, Julian

(1979) "Antropología del Honor, o Política de los Sexos", Barcelona, Grijlabo (trad. C. Manzano).

PIVA, Roberto

(1963) *Paranóias*, San Pablo, Massão Ohno.

PLOEGMAKERS, Ruud y PERRUCHOT, Antonie

(1981) "Brésil: La vie carioca", en *Cay Pied*, núm. 41, Pans.

PLUMMER, Kenneth

(1981) "Homosexual categories: some research problems in labelling perspectives of homosexuality", en Plummer (comp.), *The Making of Modern Homosexual*, Londres, Hutchinson.

(1983) "O Tornar–se Gay: Identidades, Ciclos de Vida e Estilos de Vida no Mundo Homossexual Masculino", en Hart & Richardson (comp.), *Teoria e Prática do Homossexualismo*, Río de Janeiro, Zahar.

[149]

POLLAK, Michel

(1983) “A homossexualidade masculina, ou: felicidade no ghetto?”, en *Sexualidades Ocidentais*, Lisboa, Contexto pp. 51 –73.

PONTES, Heloísa

(1983) “Práticas Feministas no Brasil Contemporâneo. Um Estudo de Caso: O S.O.S. mulher”, Proyecto de Disertación de Maestría en Antropología Social, UNICAMP, Campinas (xerox).

PRANDI, Reginaldo

(1979) “Homossexualismo: duas teses acadêmicas”, en *Lampião*, año 1, num. 11, Río de Janeiro.

PUIG, Manuel

(1969) *El beso de la mujer araña*, Barcelona, Seix Barral.

QUEROUIL

(1978) “Melanges”, en *Masculinités*, *Recherches*, num. 35, Fontenay–sous–Bois.

QUIJANO, Aníbal

(1973) “La formación de un universo marginal en América latina”, en Castells, M. (compl.), *Imperialismo y Urbanización en América latina*, Barcelona, G. Gili.

(1978) “Estrutura Urbana e Marginalidade Social”, en Pereira, Luiz (comp.), *Populações Marginais*, San Pablo, Duas Cidades.

RAMALHO, José

(1979) *Mundo do Crime*, Rio de Janeiro, Graal.

RAVEN, Simon

(1965) “El Prostituto en Londres”, en Ruitenbeek (comp.), *La homosexualidad en la sociedad moderna*, Buenos Aires, Siglo XXI.

RECHY, John

(1964) As *Cidades da Noite*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira (trad. S. T. de Castro).

(1980) “Winston Leyland entrevista a John Rechy”, en Leyland (comp.), *Sexualidade e Criação Literária*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.

RELGIS, Eugène

(1964) *Historia sexual de la humanidad*, Buenos Aires, Cenith.

REY, Michel

(1982) “Le Marriage du Serrurrier: Les rits d’iniciation des sodomites au 18°”, en *Cay Pied*, num. 37, Paris.

RIESS, Albert J. Jr.

(1965) “La integración social de los felatores y sus pasivos”, en Ruiten beek (comp.), *La homosexualidad en la sociedad moderna*, Buenos Aires, Siglo XXI.

[150]

ROLNIK, Raquel

(1981) Cada um no seu lugar! São Paulo, inícios da industrialização: Geografía do Poder. Dissertação de Mestrado em Arquitetura, FAU–USP, San Pablo.

SARDUY, Severo

(1974) "El barroco y el neobarroco", en *América latina en su literatura*, México, Siglo XXI.

(1974) *Cobra*, Buenos Aires, Sudamericana.

(1982) "Baños", en *Linden Lane Magazine*, vol. I, num. 3, Princeton, USA.

SANT'ANNA, Maria Josefina

(1984) "A Avenida Paulista no contexto da expansão do centro urbano de São Paulo". Comunicação no Grupo de Trabalho de Estudos Urbanos. ANPOCS. Aguas de São Pedro (xerox).

SARTRE, Jean–Paul

(1967) *San Genet, comediante y mártir*, Buenos Aires (trad. L. Echévarri).

SCHEER, Leo

(1979) "Les Modeles de Trafic", en Bruston y Maffesoli (comp.), *Violence et Transgression*, París, Anthropos.

SCHÉRER, René

(1978) *Une Erotique Puérile*, Paris, Galilée.

(1979) “A propos de la pedophilie”, en Fous d’Infance, Recherches, num. 37, Fontenay–sous–Bois.

SCHÉRER, René e HOCQUENGHEM, Guy

(1977) “Sur la Prostitution des Jeunes Garçons”, en Recherches, num. 26, Fontenay–sous–Bois.

(1979) Album sistemático de la infancia, Barcelona, Anagrama (trad. A. Cardin).

SCHMIDT–RELENBERG/KARNER/PIEPER

(1975) Strickjungen – Gesprache zur Soziologie jugendlicher homo-sexuellen Prostitution, Lucterhand, Darmstadt und Neuwied.

SERRES, Michel

(1981) “Discurso y recorrido”, en Lévi–Strauss, La identidad, Seminario, Barcelona, Petrel (trad. B. Diorrots).

SILVA, Aguinaldo

(1978) “Anormal Assassinado em Copacabana”, Lampião, año I, num. 6, Río de Janeiro.

(1980) “Eles atendem pelo telefone”, Lampião, año 3, núm. 30, Río de Janeiro.

(1981) “Libélulas, Mariposas, Vampiros, Damas da Noite”, Lampião, año 3, num. 32, Río de Janeiro.

[151]

SILVA, Armando Correa de

(1983) A metrópole ampliada e o bairro metropolitano. O Caso de São Paulo: o bairro da Consolação. Tese de Livre Docência. Departamento de Geografia, USP. San Pablo.

SOARES, John Victor

(1979) "Black and Gay", en Levine (comp.), Gay Men–The Sociology of Male Homosexuality, Nueva York, Harpers & Row.

SOARES, Luiz Eduardo

(1984) "Subjetividade Indeterminada, Ceticismo da Razão Sociológica e o Colapso da Identidade Social", Comunicação na 14 ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Brasília (mimeo).

SOUZA, Pedro

(1984) "Variantes Lingüísticas e Modo de Enunciação no Discurso de um Marginal Urbano", Trabalho de Curso, PUC, San Pablo (mimeo).

STEBLER, K. e WATIER, P.

(1978) "De l'errance spatial a 1'errance social", Espaces et Sociétés, núms. 24/27, Paris.

STOFFELS, Marie–Ghislaine

(1977) Os Mendigos na Cidade de São Paulo, Rio de janeiro, Paz e Terra.

TAYLOR, Ian, WALTON, Paul y YOUNG, Jock

(1973) La nueva criminología. Contribución a una teoría de la conducta desviada, Buenos Aires, Amorrortu (trad. A. Crasa).

TOLEDO, José Luiz de

(1980) “Cacando eirá no meio da cabunga”, Lampião, año 3, núm. 26, Río de Janeiro.

TREVISAN, João Silvério

(1980) “A guerra santa do Dr. Richetti”, Lampião, año 3, núm. 26, julio, Río de Janeiro.

(1980) “Uma casa que não era de Irene”, Lampião, año 3, núm 30, noviembre, Río de Janeiro.

TREVISAN, João Silvério

(1986) Devassos no Paraíso, San Pablo, Max Limonade.

TRIPP, C. A.

(1978) La cuestión homosexual, Madrid EDAF (trad. R. Cassaletto).

TURNER, Victor

(1974) O Processo Ritual, Petrópoüs, Vozes.

VAN GENNEP, Arnold

(1978) Os ritos de passagem, Petrópolis, Vozes (trad. M. Ferreira).

[152]

VEJA

28/07/80 "A moda dos prostitutos".

VELHO, Gilberto

(1975) A Utopia Urbana, Río de Janeiro, Zahar.

(1981) Individualismo e Cultura, Río de Janeiro, Zahar.

VELHO, Gilberto & MACHADO, Luiz Antonio

(1977) "A organização social do meio urbano". Anuario Antropológico – 1976, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.

VEYNE, Paul

(1982) Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história, Brasília, Cadernos da UNB (trad. Balter/Kneipp).

(1983a) "A homossexualidade em Roma", en Sexualidades Ocidentais, Lisboa, Contexto.

(1983b) O Inventário das Diferenças, San Pablo, Brasiliense.

VIEIRA ARRUDA, Rinaldo

(1983) Pequenos bandidos, San Pablo, Global.

VIOTTI, Manuel

(1957) Novo dicionário da gíria brasileira, Rio de Janeiro, Tupã.

VIRILIO, Paul

(1976) L'insécurité du territoire, Pans, Stock.

WEEKS, Jeffrey

(1981) "Inverts, Perverts and Mary–annes. Male Prostitute and the regulation of homosexuality in England in the nineteenth and the early twentieth centuries", en *Journal of Homosexuality*, vol. 6 (1/2), San Francisco, The Haworth Press.

(1983) "Os problemas dos homossexuais mais velhos", en Hurt y Richardson (comp.), *Teoria e Prática da Homossexualidade*, Río de Janeiro, Zahar.

WEINBERG, George

(1973) *El homosexual y su liberación*, Buenos Aires, Granica (trad. M. Mastrogiácomo).

WELLMAN, Barry y LEIGHTON, Barry

(1981) "Reséau, quartier et communauté", Espaces et Société, nums. 38/39, Pans.

WHYTE, W.T.

(1965) *Street Corner Society*, Chicago, Chicago Press.

WIRTH, Louis

(1973) "O Urbanismo como modo de vida", en Velho O. G. (comp.), *O Fenômeno Urbano*, Río de Janeiro, Zahar.

[153]

(1969) "The Ghetto", en *On Cities and Social Life*, Selected Papers, Chicago, Chicago Press.

YOUNG, Allen

(1973) "Gay Gringo in Brazil", en Richmond y Noguera (comp.), *The Gay Liberation Book*, San Francisco, Rampart Press.

ZALUAR, Alba

(1985) *A Máquina e a Revolta*, San Pablo, Brasiliense.